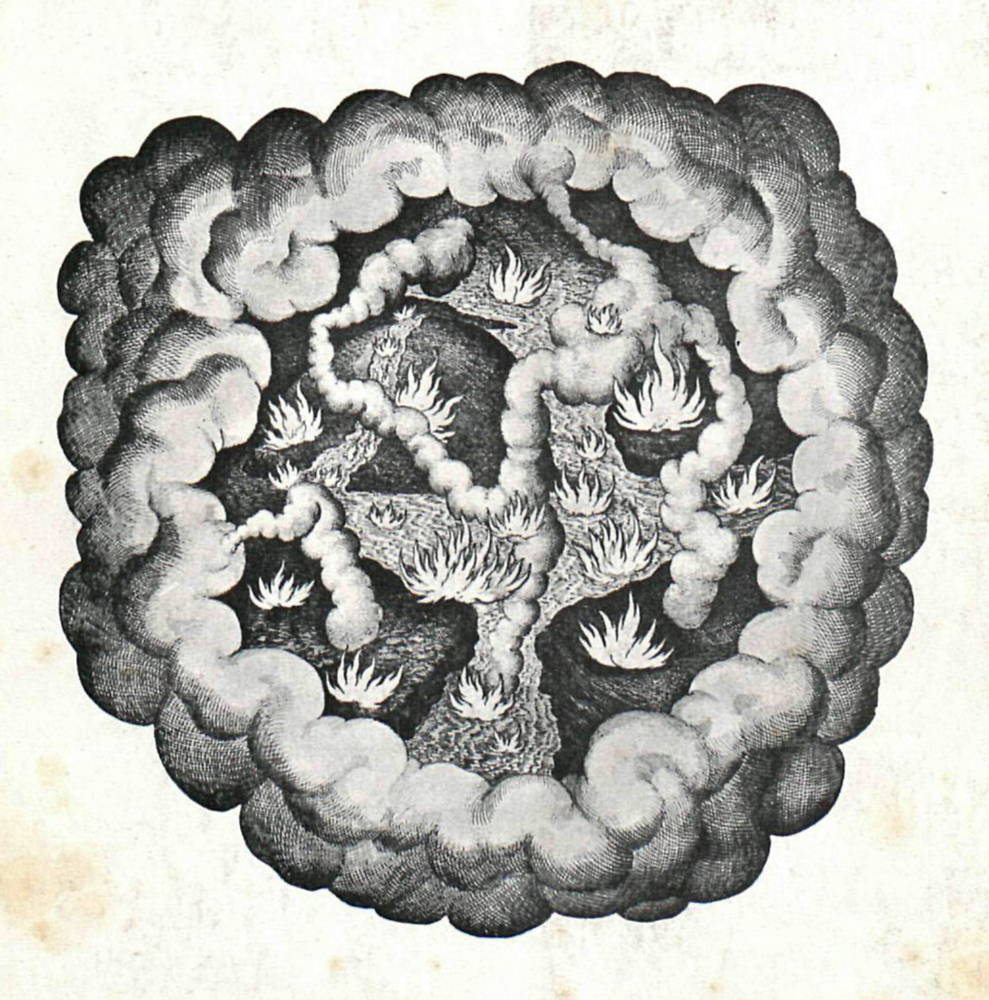
GUSTAVO BUENO

LA METAFISICA PRESOCRATICA



HISTORIA DE LA FILOSOFIA

PENTALFA EDICIONES

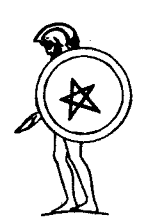
φñ

LA METAFISICA PRESOCRATICA

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

GUSTAVO BUENO

LA METAFISICA PRESOCRATICA



PENTALFA EDICIONES
MADRID - OVIEDO
1974

Cubierta: Manés
Ex Libris: Guerrero y Pentalfa de un vaso ático del siglo V a. n. e.
Portada: Empédocles. Grabado del siglo XVII, representando los cuatro elementos
I. S. B. N.: 84.400-0959-3
Depósito Legal: O.-433-74
Tipo-Offset «La Industria» - Gijón



«Cada uno [de los presocráticos] parece que nos ha contado su cuentecito, como si fuéramos niños. Uno nos dice que el Ser es de tres maneras, alguna de ellas en lucha, luego amistándose otra vez; después hay bodas y engendramientos y crianza de lo engendrado. Otro supone que son de dos maneras, húmeda y seca o caliente y fría, les hace una cama común y los casa. La gente eleática, desde Jenófanes y aún antes, trae también su cuentecito, diciéndonos que todo lo que nombramos de diferentes maneras no es más que una sola cosa.»

Platón, *El Sofista*, 242 c d.

«Estos filósofos [presocráticos], como decimos, evidentemente tocaron antes de ahora dos causas de las definidas por nosotros en la Física: *la materia y el principio del movimiento; pero vagamente y sin ninguna claridad, como hacen en los combates los soldados bisoños. Estos, en efecto, yendo de un lado a otro asestan muchas veces buenos golpes; pero ni éstos lo hacen por ciencia ni aquéllos parecen saber lo que dicen.»*

Aristóteles, *Metafísica*, I 4; 985 a.

Introducción

§ 1

Historia de la Filosofía filológica y filosófica

Este libro ofrece una reelaboración de las Lecciones pronunciadas en la Universidad de Oviedo durante el curso 1974 en el marco del nuevo Plan de Estudios de la Facultad de Historia y Geografía. Como esta publicación está pensada como la primera entrega de una serie de publicaciones destinadas a cubrir los programas completos de los cursos de Historia de la Filosofía, resulta indispensable anteponer algunas consideraciones generales que puntualicen el alcance que damos a estas lecciones.

Sea nuestra primera puntualización la distinción entre una Historia *filosófica* y una Historia *filológica* de la Filosofía. Damos a esta distinción un alcance dialéctico porque suponemos que estamos ante dos perspectivas que se necesitan mutuamente, al propio tiempo que se enfrentan, a veces de un modo destemplado. La conexión entre ambas metodologías es —podríamos decir— «dioscúrica». En efecto: el filósofo que expone la Historia de la Filosofía adopta deliberadamente unas coordenadas sistemáticas desde las cuales intenta interpretar aquello que los textos nos dicen —y cuando polemiza con otros historiadores, seguramente no les objeta su sistematismo (si se quiere, su sectarismo) sino el contenido del mismo. Pero el filólogo que aplica sus métodos al material histórico-filosófico, propende a desconfiar, no ya de determinadas coordenadas sistemáticas (en beneficio de otras) sino de cualquier barrunto de coordinación sistemática, para atenerse «neutralmente» a lo que los propios textos puedan ofrecernos.

Ocurre aquí como en otras ramas de la Historia de la Cultura. El filólogo que estudia y reconstruye los textos de la Historia de las Matemáticas, cuando se ocupa de los procedimientos de Eudoxio sobre el cálculo del volumen de la pirámide o de las fórmulas de Arquímedes sobre el área del segmento de parábola, se atendrá a lo que los documentos nos ofrecen y podrá legítimamente considerar como un ana-

cronismo lo que, desde el sistema actual del Cálculo ha de decirse, a saber, que tanto Eudoxio como Arquímedes están recorriendo —incluso descubriendo— el ámbito de la integral $\int x^2 dx$. Desde la perspectiva filológico-empirista se dirá, desde luego, que esta fórmula es exterior al *material* histórico; se reivindicará una Historia *fiel*, «interna» —frente a una Historia «externa», desarrollada según esquemas ideales «terciomundanos» (polémica de Kuhn con Popper o Lakatos). Pero la oposición entre un plano *externo* y un plano *interno* en la Historia de la ciencia, elaborada por medio de una distinción entre la «Historia ideal» y una «real» *(terciomundana*, en el sentido de Popper) es metafísica. Las relaciones llamadas «ideales» no forman un mundo aparte; no cabe sustancializarlas, porque solamente son un *género de materialidad* y, por ello, cuando son verdaderas, son internas al propio *material* y son verdaderas precisamente por ser internas. Las relaciones áxicas «ideales» *(teóricas)* que presiden los cristales de azufre (si la doctrina de Bravais es aceptada) no son externas, sino internas a la realidad del azufre, sin perjuicio de que el lauerdigrama se desvíe en milésimas del modelo teórico. Ocurre, eso sí, que existen muchos estratos dentro del tercer género de materialidad; unos estratos son más específicos y adecuados al material que otros. Cuando apelamos aquí a las relaciones terciogenéricas como ámbito de toda Historia de la Ciencia, nos referimos a las relaciones específicas, adecuadas al campo categorial de cada ciencia (o, con las convenientes matizaciones, de la Filosofía). No nos referimos a relaciones metacategoriales, como puedan serlo los modelos de «Historia inductivista», o el modelo «falsacionista» popperiano para elaborar la Historia de la Ciencia (Problema→Teoría tentativa→Eliminación de errores→Problemas nuevos). Sólo desde el interior del campo ya cerrado (aunque sea parcialmente) de cada ciencia cabe reconstruir su historia gnoseológica —sólo desde la Química constituida, cabe exponer la Historia de la Química, comprender por qué se comenzó por las sales o los gases y no por los aminoácidos. Por ello, sólo una concepción de la ciencia que pueda dar cuenta del orden interno entre las partes de cada ciencia podrá también erigirse en una metodología de una Historia de la Ciencia con sentido gnoseológico, podrá presentar la Historia de cada ciencia como una disciplina interna, capaz de comprender la dialéctica entre el *ordo inventionis* y el *ordo doctrinae*, entre los «contextos de descubrimiento» y los «contextos de justificación». Por estos motivos, preferimos hablar aquí más que de «Historia interna de la ciencia» —frente a «Historia externa»— de *Historia filológica*, como la perspectiva desde la cual pueden resultar «exteriores» y «anacrónicas» las aplicaciones de las Ideas que han sido formuladas ulteriormente, aun cuando lleven la intención de describir «retrospectivamente» el ámbito al cual se refieren. En realidad se trata

del mismo género de anacronismo que el cometido por el historiador cuando nos habla de Cristóbal Colón como descubridor de América. En el plano fenomenológico (en primer grado) la proposición: «Colón descubrió América» es rigurosamente errónea (aún descontando las hipotéticas empresas de vikingos o portugueses) y anacrónica porque el proyecto de Colón habría sido llegar a Asia y, más aún, este proyecto es el que al parecer impulsó a los Reyes Católicos a ayudar a la expedición, en la que veían entre otras cosas un modo de llegar a la retaguardia del Imperio turco. (El espacio fenomenológico no se reduce pues a una creencia subjetiva —existente sólo en la cabeza de Colón— sino que es una condición para la acción objetiva del descubrimiento). Pero, sin embargo, el historiador se sitúa en un sistema de coordenadas de segundo grado tales que le permitan decir que Colón descubrió América. Desde estas coordenadas sistemáticas reexpondrá la trayectoria fenomenológica de Colón. Ahora bien: de hecho la distinción entre el plano fenomenológico y el plano sistemático no es siempre tan nítida como aparece en nuestro ejemplo geográfico. El sistema de coordenadas sistemáticas puede deformar los hechos (fenomenológicos), tergiversarlos o simplemente recogerlos en términos exactos pero no pertinentes para la construcción histórica. Tal ocurriría si un historiador expusiese los descubrimientos de Colón situándose en un sistema de coordenadas cuyo centro pasase por la estrella Sirio, o, sin llegar a tanto, como si en ciertos contextos, un historiador de la Geometría nos expusiese la obra de Euclides como un conjunto de hallazgos que configuran inconscientemente el espacio de Riemann. Cuando aquello de que se habla es algo tan sólido y perceptible como el continente americano, bien está que contemplemos a Colón como un viajero que va cruzando los meridianos y paralelos de nuestro mapa, aunque sepamos que él los desconoce. Pero cuando se trata de algo tan «irreal», pura idealidad (materialidad terciogenérica) como puedan serlo las superficies de Riemann o la integral $\int x^2 dx$ ¿con qué fundamento podemos decir que ámbitos que no existen a la manera como existía el continente americano en los tiempos de Colón, que se inventan más que se descubren, están siendo explorados o recorridos por Euclides, Eudoxio o Arquímedes? Y cuando se trata no ya de las materialidades matemáticas (a las cuales se les concede —una vez descubiertas o inventadas—, si no una objetividad física, por lo menos una intersubjetividad tan evidente como la que conviene a las materialidades geográficas) sino de las materialidades filosóficas (de las Ideas ontológicas) entonces los escrúpulos de los filólogos parecen ya enteramente justificados. Porque ahora resulta que las coordenadas que asumimos sólo son compartidas por una escuela; no son ni siquiera intersubjetivas y las demás escuelas acusarán en-

seguida deformaciones y tergiversaciones generadas en los textos por la aplicación de un determinado sistema de coordenadas. En gran medida podría decirse un poco irónicamente que la labor de la Historia filológica de la Filosofía consiste en la ingente tarea de discriminar los textos originales de las deformaciones que en ellos han producido los filósofos posteriores, para restituir los textos a su estricta significación interna: la Filología clásica, por ejemplo, ha logrado gran parte de sus asombrosos resultados eliminando casi todo lo que Aristóteles puso al hablarnos de la causa material de los pensadores jonios, o de cosas por el estilo.

Ahora bien: Me parece que puede decirse que, en el fondo de esta voluntad filológica de fidelidad a los textos —frente a toda «interpretación filosófica»— hay algo más que una voluntad de «objetividad». Sospecho que hay una voluntad de disolución de la Filosofía, una voluntad de nivelarla a las otras formas de la cultura que se manifiestan también en la forma escrita. Esta voluntad de nivelación es, por otra parte, un automatismo previsible desde la propia perspectiva filológica y es, desde luego, «legítimo», por decirlo así, y necesario. A fin de cuentas, para un filólogo, tanto los versos de Píndaro como los versos de Empédocles son «textos», y son textos tanto la Teogonia de Hesiodo como el Poema de Parménides. Esta nivelación «filológica» se refuerza con la nivelación sociologista que nivela también todos los textos en cuanto manifestaciones de la «cultura griega» y, entonces, la perspectiva filológica se convierte en el mejor aliado del reduccionismo sociologista, considerado ahora como el punto de vista más profundo. «La división tajante de los autores griegos en poetas y filósofos es absolutamente injustificada y ha tenido por efecto dejar sin tocar en las Historias de la Filosofía parcelas enteras del pensamiento griego. Felizmente, esto se va superando» —dice Francisco Rodríguez Adrados en *Ilustración y Política en la Grecia clásica* (Madrid, Rev. Occ., 1966, págs. 24-25). Añadiríamos: es injustificada desde la perspectiva filológica, para la cual es secundaria, como hemos dicho, esta distinción; pero no es injustificada desde el punto de vista filosófico-estricto. La razón es que la Filosofía griega se ha constituido precisamente, no como una forma cultural que se acumula, sin más, a las restantes (como quiere Gorgias, o el autor del *Elogio de Helena*, cuando *acumula* el logos de los filósofos al logos de los astrónomos y al logos de los poetas) sino como una forma cultural que «reflexiona» sobre las otras formas culturales, a las cuales toma como *materia*. Es una reflexión siempre crítica y por ello, la oposición de los filósofos a los poetas no es algo que extrínsecamente inyectemos a los textos, sino que está ya dada en los propios textos de los filósofos, que se oponen siempre a los teólogos o a los poetas (sea para destruirlos sea para asimilarlos, pero siempre en segundo grado). Por ello, el considerar

esta oposición (que se encuentra en los textos, que es *fenomenológica)* como un rasgo poco significativo, es ya adoptar una postura crítica (justa, si se quiere, pero no neutral) de la propia filosofía griega; es no querer hacer una Historia de la Filosofía «desde dentro» sino «desde fuera», dando por supuesto que este «fuera» es, por ello mismo, más profundo. Sin duda, este «fuera» existe, porque la Filosofía griega, a la vez que ha tomado como «material» a las otras formas culturales, se convierte ella misma en material. Pero, a veces, el «fuera» es superficial. Puede recaer en el formalismo propio de todo «diccionario de autoridades», porque este, sobre la unidad de una palabra, convoca a los más diversos testimonios entre los que capta una unidad abstracta, la unidad de rasgos comunes que significan algo muy distinto cuando se combinan con sistemas diferentes: el mismo fuego endurece la arcilla y ablanda la cera. Sobre el término *areté* y otros de su constelación se construye acaso el filólogo una «entidad aristocrática» —que es el soporte sociológico de una unidad de diccionario— a la que supone expresándose una vez por boca de Homero, otra vez por boca de Teognis o bien por boca de Pitágoras. La cuestión de fondo es ésta: o se toman los textos de los filósofos griegos como expresión de Ideas en las cuales aun estamos, de algún modo, precisamente en oposición a los restantes *materiales* textuales (poéticos, teológicos, incluso científicos) —y esto es la Historia de la Filosofía «desde dentro»— o se reducen, desde el principio, a su condición de expresiones ideológicas de la sociedad helénica, haciendo Historia de la Filosofía «desde fuera» (una Historia que se llamará «Historia del pensamiento», o de la Filosofía en su sentido *lato*, como diremos en párrafos posteriores). En cualquier caso, una Historia de la Filosofía «desde dentro» no es una Historia que pueda desinteresarse por el *material* de los poetas, teólogos, astrónomos o matemáticos. Este material, deberá seguir siendo considerado por la Historia interna de la Filosofía, pero justamente como material, como expresión del «ámbito», como más tarde diremos.

La posibilidad de la Historia filosófica de la Filosofía —una Historia de la Filosofía desde *dentro* de la Filosofía— subsiste siempre. Más aún: el filósofo podrá siempre hacer notar que ni el filólogo más estricto logra desprenderse del todo de coordenadas filosóficas, muchas veces implícitas y, por tanto, mucho más peligrosas e inconscientes. (¿Cómo podrá prescindir un historiador del atomismo de Demócrito de las ideas relativas al atomismo científico moderno al traducir la expresión ἄτομα σωματα?). Pero sobre todo, aunque efectivamente tuviera sentido la voluntad de circunscribirse al ámbito fenomenológico del pensamiento considerado, la cuestión de fondo seguiría planteándose así: ¿acaso queda este pensamiento agotado históricamente en su exposición fenomenológica? Rotundamente, no. Los

pensamientos filosóficos —como los matemáticos o los físicos— no son meros pensamientos subjetivos, psicológicos, sino que nos remiten a una objetividad que los desborda y que, precisamente gracias a ellos, va cobrando forma en el curso de la historia posterior. De este modo es esa historia posterior la que arroja una luz retrospectiva sobre los pensamientos precedentes. En una sucesión aritmética o geométrica los términos van acumulándose a los que preceden, «ignorando» que cada último término puede constituirse en el final de una estructura en virtud de la cual la suma o el producto de este último término con el primero (que aún no lo contenía) viene a ser la norma de la equivalencia de todas las sumas o productos de los términos de la sucesión que resultan colocados equidistantemente de los extremos.

Ocurre que unos sistemas de coordenadas son más potentes que otros para recoger e interpretar el sentido de los textos que los filólogos establecen; ocurre también que la propia interpretación filosófica suele plantear, en su misma torpeza filológica, nuevas cuestiones a los filólogos y de este modo contribuye paradójicamente a enriquecer su propio campo de investigación. Pero el filólogo hará bien al querer volverse enseguida a los términos constatables fenomenológicamente, puesto que este es su punto de vista.

De hecho se comprueba que la Historia filológica de la Filosofía avanza mediante la crítica, destemplada muchas veces y muchas veces justa, de las interpretaciones de los filósofos; y la Historia filosófica sólo puede edificarse sobre los resultados que los filólogos establecen, exponiéndose otra vez a las críticas más refinadas de las nuevas generaciones. Filólogos y filósofos se comportan muchas veces como si el otro fuera un intruso en su campo, o un mero auxiliar, que reduce o tergiversa el material que el otro le ofrece. Pero si esto es así o se aproxima a ello, aceptemos la situación y atengámonos a las consecuencias.

Tan sólo me queda por advertir que las siguientes Lecciones no pretenden pasar por una Historia filológica de la Filosofía, ni quieren confundirse con ella, ni menos aún pretenden sustituirla. Los estudiantes deberán cultivar, como los filósofos, todo lo asiduamente que puedan, los métodos filológicos —y esta será una de las principales tareas de los seminarios. Pero también conviene decir que no es legítimo que una Historia filológica de la Filosofía pueda nunca pensar en confundirse y menos aún en sustituir a una Historia filosófica de la Filosofía.

En estas lecciones se ofrece un proyecto de una tal Historia filosófica desde las coordenadas del «materialismo filosófico», tal como fue expuesto en los *Ensayos materialistas* (Madrid, *Taurus*, 1972). La

ejecución de este proyecto —que exige naturalmente estudios mucho más circunstanciados y monográficos— es al mismo tiempo una reexposición del materialismo filosófico. Sin embargo, no debe pensarse que tratamos con ello de subordinar la «verdad histórica» a los intereses sistemáticos. Es el curso mismo de estas lecciones aquel que puede decir hasta qué punto las coordenadas utilizadas dan un rendimiento histórico mayor, o por lo menos igual, al que pueda dar lugar cualquier otro sistema de coordenadas que se utilicen.

§ 2

El campo Gnoseológico de la Historia de la Filosofía

1.—Distinguimos dos acepciones de la palabra Filosofía y esta distinción es pertinente en el momento de determinar las tareas de una Historia de la Filosofía.

a) Filosofía en sentido lato, correspondiente aproximadamente a *Weltanschauung*. Se dirá, según esta acepción, que toda formación social que ha rebasado los límites del salvajismo necesita de una filosofía —de una concepción del mundo que intenta ser coherente y totalizadora. Hablaremos así de la filosofía hindú, pero también de la filosofía de los aztecas o de los bechuanas.

b) En su acepción estricta, la Idea de filosofía restringe la extensión y con ella el sentido que conviene a la acepción lata. Esta restricción tiene precisa y principalmente un alcance histórico-cultural. Ahora, la Filosofía es, ante todo, como las Matemáticas, una institución de tradición helénica, una formación cultural del «área de difusión helénica». Esta tradición comporta, entre otras cosas, un vocabulario característico, que en nuestro caso, puede concretarse en un amplio conjunto de nombres que designan ciertas Ideas: *Categoría, Sustancia, Causa, Cosmos, Lógica, Organismo, Dialéctica*, etc. Y esto, en un sentido parecido a como se dice que la música sinfónica es una institución histórica que comporta, no solamente instrumentos cualesquiera, sino precisamente violines, óboes y contrabajos. Todo suena, pero solamente cuando hay violines, óboes, contrabajos, hay música sinfónica (en su sentido histórico-cultural). Todo es *Weltanschauung*, pero sólo cuando opera con las Ideas de *Dialéctica, Categoría, Causa*, etc., es Filosofía en sentido estricto.

La diferencia entre el sentido *lato* y el sentido *estricto* de la Filosofía es muy importante, en cuanto a sus implicaciones prácticas. El sentido lato es un concepto sobre todo sociológico y agradece la perspectiva «evolucionista» (en el sentido etnológico de este vocablo): una

filosofía brota de una cultura y el desarrollo de esta filosofía será paralelo, a grandes rasgos, en los diversos círculos culturales, (tal fue la perspectiva del célebre libro de Masson Oursel). En cambio, el concepto estricto de Filosofía incluye una perspectiva «difusionista» y, más concretamente, una tradición ligada a un cuerpo de profesores (principalmente), al margen del cual la institución filosófica se desdibujaría en sus líneas esenciales. Como ocurre con los problemas políticos, los problemas inherentes a la vida filosófica no son exteriores a quienes están comprometidos con ellos. Es utópico pensar en una demanda social efectiva de filosofía, en sentido estricto, que no esté estimulada muy directamente por una oferta, también efectiva, profesional. Cuando la filosofía desaparece de una ciudad, de un estado —como desapareció de Atenas a consecuencia del decreto de Justiniano— es muy difícil que *espontáneamente* vuelva a resurgir pasado un tiempo, en virtud de una demanda social, de una necesidad espiritual. Esta demanda existe, sin duda, pero será satisfecha por formas ideológicas más bajas. Una suerte de «ley de Gresham» regiría también en nuestro caso y sólo la crítica contra los sucedáneos degradados podría frenar su influjo. Ningún profesor de Filosofía debe hacerse ilusiones acerca del reconocimiento de la necesidad de su oficio cuando él mismo no sepa hacerlo necesario entre quienes le rodean. Ahora bien: desde la perspectiva evolucionista se propendería a interpretar a la filosofía árabe, o a la filosofía alemana, como «floraciones» (superestructuras) espontáneas de «sociedades» que han alcanzado un cierto nivel de desarrollo, una cierta coyuntura en la lucha de clases. Sin negar lo anterior, desde la perspectiva difusionista —la perspectiva en la que aparece la Filosofía en sentido estricto— conoceremos que la filosofía árabe dio comienzo a consecuencia de la influencia griega, canalizada ante todo por los maestros nestorianos (historia del médico Churchis) y por los filósofos de la escuela de Atenas que, expulsados por Justiniano, se habían acogido a Cosroes; conoceremos que la Filosofía clásica alemana no es tan sólo la expresión de «la burguesía aplastada en Westfalia», sino que es inexplicable al margen de la tradición escolástica (las «corrientes profundas de la escolástica») que a su vez sólo existió a partir de las traducciones de Platón, de Aristóteles... que le fueron suministradas, en principio, por los propios árabes, por ejemplo por la Escuela de Traductores de Toledo.

2.—Suponemos que toda disciplina tiene un *campo gnoseológico* que consta de múltiples términos pertenecientes a clases diversas, interferidas entre sí. La Biología se ocupa con células, con tejidos, con especies; la Química, con ácidos, sales o elementos químicos, etc. La extensión de nuestro campo gnoseológico es la Filosofía estricta. La filosofía, en sentido lato, no tiene historia —y es la Sociología o la

Etnología las que proporcionan los métodos adecuados para estudiarlo.

Pero, ¿cuáles son los términos específicos de una Historia de la Filosofía estricta? La respuesta hay que obtenerla a partir del análisis de la propia Historia de la Filosofía: las obras de Zeller, Uberweg, Burnet, Cornford, etc.

Evidentemente unidades (términos) son los nombres de los filósofos: Jenófanes, Platón, Aristóteles. Podríamos pensar que la Historia de la Filosofía es exposición de pensadores, o de sucesiones entre ellos (una perspectiva «corpuscular», de la que más adelante hablaremos, la de Soción o Diógenes Laercio). Pero, en realidad, lo que el historiador hace a propósito de cada pensador es exponer sus «Ideas», y no de cualquier modo, sino en cuanto están organizadas en un sistema. El sistema es de índole «ondulatoria», pues aunque va asociado a un nombre propio (el atomismo a Demócrito, etc.), se parece más a una escuela o una secta (que vuelve a ser otra vez sin embargo un concepto sociológico).

Tomamos como término específico de la Historia de la Filosofía al *Sistema*. Adviértase que esta decisión la adoptamos no tanto a partir del supuesto que la Filosofía estricta sea sistemática (Hegel: «la Filosofía sólo existe en el Sistema») sino a partir del supuesto de que la Historia de la Filosofía procede estableciendo estos sistemas, incluso ante materiales que no tienen forma sistemática, sea porque acaso se perdió (la reconstrucción del Sistema de Anaximandro a partir de los fragmentos) sea porque no quiso existir (Nietszche).

Tomar como términos-unidades a los sistemas elementales no significa que no debamos distinguir «submúltiplos» (partes de estos sistemas) y «múltiplos» (sistemas genéricos: el *monismo* tanto afecta a Hegel como a Anaxágoras). La Historia de la Filosofía supone una taxonomía, cuyos problemas principales tienen que ver con el nexo entre los Sistemas y la Historia o génesis de los Sistemas. Al nivel de su historia es preciso descender de las unidades sistemáticas a sus partes constituyentes. Como la Historia de los Sistemas es Historia, es inexcusable la consideración de estas partes —que pueden ser llamadas *temas* o Ideas (teniendo en cuenta que la propia forma de los nexos sistemáticos puede ser una Idea). En este sentido, podemos también definir el *campo* de la Historia de la Filosofía como una historia, no de los Sistemas, sino de los temas o Ideas en tanto se traban entre sí en sistemas diferentes. Las Ideas son así aquello que pertenece a diferentes sistemas (*Sustancia* al Sistema de Aristóteles y de Espinosa; *Dios* al Sistema de Aristóteles, de Descartes, de Espinosa, etc.), y los sistemas son composiciones de Ideas (y composición en un sentido no muy diferente al de la composición musical; por ejemplo, cuando la distinción Materia/Forma la desarrollamos interfiriéndola con la distinción Sustancia/Accidente). Los temas o Ideas no preexisten, como

sustancias, a los sistemas, sino que se generan en ellos. La misma Idea de Atomo no preexiste enteramente al Sistema de Demócrito: se insinúa en el Sistema pitagórico y toma conciencia de sí misma al oponerse el Sistema de Parménides.

3.—Cuando asignamos a la Historia de la Filosofía, como campo gnoseológico, las Ideas y los Sistemas, no estamos emitiendo ninguna hipótesis sobre las causas de estas Ideas o Sistemas. No estamos afirmando que subsistan por sí mismas, desarrollándose en un mundo ideal puro (o lo que es equivalente, que reflejen directamente una realidad objetiva metafísica) ni estamos negando que las fuentes de estas Ideas se encuentren en las formas culturales (religiosas, tecnológicas) o sociales (conciencia de clase, etc.), y que sea por la mediación de estas formas de la producción por donde los sistemas filosóficos toman contacto con la realidad material. Al poner a las Ideas y a los Sistemas como contenidos del campo de la Historia de la Filosofía, estamos simplemente afirmando que ésta no se reduce a la Etnología o a la Sociología. Estas disciplinas tienen sus métodos propios y estos métodos no se confunden con el de la Filosofía. Se puede hablar de lo mismo, pero desde diferentes puntos de vista. La Sociología histórica griega puede interesarse por los metecos atenienses y por su ideología y considerar, desde este punto de vista, a Anaxágoras, a Aristóteles y Zenón de Chipre. Pero la Historia de la Filosofía, cuando habla de Anaxágoras, de Aristóteles o de Zenón de Chipre utiliza otras líneas clasificatorias que cruzan y desbordan el concepto de «ideología meteca». Esta ideología —si es que puede ser establecida de un modo coherente— interesará desde luego a la Historia de la Filosofía, pero en la medida en que sea significativa para sus construcciones. En cualquier caso, Sociología e Historia de la Filosofía no se reducen mútuamente. Sus relaciones son similares a las que median entre las conceptuaciones *corpusculares* y *ondulatorias*. Son relaciones duales y desde cada una de ellas se contempla la otra (por cierto, desdibujándola) pero sin reducirla. La Sociología participa algo del punto de vista «corpuscular»; la Historia de la cultura (y de la filosofía con ella) es más bien «ondulatoria». La Sociología que se interesa por los metecos atenienses reduce su ideología a categorías corpusculares, se interesa por su filosofía en cuanto tienen que ver con un grupo social determinado. Pero la Historia de la filosofía se interesa por los metecos «ondulatoriamente», a saber, en cuanto que ellos tienen que ver con la Filosofía.

Este tipo de consideraciones parece tanto más urgente en un país y en una época como los nuestros en donde el sociologismo, aplicado a la Historia de la Filosofía, adquiere cada vez mayor número de adeptos e incluso pretende pasar por el verdadero punto de vista materialista, marxista. En realidad suele decaer en una especie de psicoaná-

lisis, en un conjunto de interpretaciones, a veces interesantes y ciertas, pero que se resuelven sistemáticamente en el «Espíritu subjetivo». Si se dice que Platón, elemento de la oligarquía ateniense, es un pensador reaccionario porque su teoría de las Ideas va destinada a defender la posición privilegiada de una clase ociosa (que se define por ocuparse de las Ideas) se dice a lo sumo algo concerniente a los componentes subjetivos («corpusculares») del platonismo. Pero quien pensase que con ello ha llegado al fondo del platonismo y ha conocido sus claves, procedería tan ingenuamente (a pesar de la ilusión hipercrítica) como quien creyese haber llegado al secreto de la física nuclear porque conoce a ciencia cierta los intereses militares que impulsaron en los años cuarenta la investigación atómica.

Pero el materialismo histórico no es un sociologismo, porque la producción no se reduce al desarrollo de los medios necesarios para satisfacer los intereses sociales (que es una perspectiva cierta pero abstracta: «corpuscular») dado que estas mismas necesidades (y las formas sociales correspondientes) se configuran en parte muy importante —lo que Marx llamó «necesidades históricas»— por las mismas estructuras objetivas de la producción, que se mantienen por encima de la voluntad e incluso del inconsciente subjetivo, psicoanalítico. Estas figuras objetivas, en su aspecto «ondulatorio», poseen unas virtualidades efectivas que actúan más allá de la propia conciencia social —corresponden a un inconsciente objetivo (la $\int x^2 dx$, en tanto que Eudoxio o Arquímedes se movían en su ámbito sin conocerla, puede servir de ilustración de lo que hemos llamado inconsciente objetivo). Las Ideas y los Sistemas con los cuales se ocupa la Historia de la Filosofía en sentido estricto se determinan en el mismo proceso productivo y carecen de sentido consideradas en abstracto. Llamaremos «ámbito de una filosofía» al conjunto de los círculos de conciencia que la rodean, así como al conjunto de las determinaciones básicas que configuran estos círculos (*ambitus*, de *ambire*=rodear). El ámbito de una filosofía será normalmente inconsciente para ella misma (por ejemplo, *ejercido* y no *representado)*. Por este motivo la exposición de la Historia de la Filosofía desde la perspectiva de los *ámbitos* pertinentes es una exposición crítica, una exposición de segundo grado, en la que consideramos las raíces de la propia filosofía políticamente implantada (*ambitus* también significa en latín interés, deseo, ambición: *ambitiosus* es el que va y viene, el que rodea a quien a su vez está rodeado). Al ámbito de una filosofía pertenece, sin duda, la religión y la ciencia de una época, la estructura política y la económica. *Ambito* de una Filosofía es la estructura y nivel relativo de un mundo, sin que esto signifique que la estructura sea unitaria (en el sentido de las *epistemes* de Foucault). Su unidad está fundada ante todo en su condición de cir-

cuito en torno precisamente al centro constituido por la propia conciencia filosófica, que de este modo resulta ser indispensable para el análisis de su propio ámbito (es imposible fingir contemplarlo «desde fuera»).

§ 3

Teoría de la Historia de la Filosofía

1.—Al enfrentarnos con el proyecto de una Historia filosófica de la Filosofía aparece necesariamente la siguiente alternativa: ¿hacemos corresponder a las diferentes *épocas* históricas determinados *sistemas* filosóficos (o por lo menos determinados géneros de sistemas filosóficos) —es decir; formulamos una Teoría de la Historia de la Filosofía— o bien prescindimos de llevar a efecto tan comprometida tarea?

2.—Esta alternativa es ineludible porque en ella está envuelta la misma posibilidad de una Historia filosófica de la Filosofía. Pero se diría que los historiadores, conscientes de su propia dificultad, prefieren no formulársela con demasiada claridad. De este modo o se permiten acaso sobreentender que la correspondencia se establecerá por sí misma —lo que es ciertamente un envidiable optimismo— o simplemente entienden que el «trámite de la correspondencia» queda sobradamente cubierto en el hecho de englobar los diferentes sistemas filosóficos en las grandes rúbricas que la Historia general suministra. Estas grandes rúbricas son, en los términos más neutros posibles, las siguientes: Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna (con la importante subdivisión de la Edad Contemporánea). Naturalmente nadie entiende estos períodos en un sentido meramente cronológico, pero tampoco hay historiadores solventes que interpreten esos períodos por medio de los conceptos a partir de los cuales, por cierto, se generaron —a saber: la *edad del Padre*, la *edad del Hijo*, la *edad del Espíritu Santo*— (1). Los tiempos de San Agustín, de Joaquín de Fiori, incluso de Lessing o de Fichte o de Hegel, ya han pasado. Pero la división en tres edades subsiste —a la manera como subsiste la división de los vivientes en vegetales, animales y hombres, aún después de las mitologías animistas.

Las tres grandes épocas históricas, en cuyos límites se desarro-

(1) Joaquín de Fiori: *Expositio in Apocalypsim*, Liber Introductorius, cap. 5, pp. 5-6, Venecia, 1527 (reimpresión, *Minerva*, 1964): «...illud (tempus) quod fuit sub circoncisione et lege hoc est ab Habraam usque ad Christum, ascribitur Patri (...). Tempus quod sucessit sub evangelio ascribitur filio (...). Tempus quod omnino erit ammodo sub Spirituali intellectu ascribitur Spiritui Sancto...».

lla la Filosofía en sentido estricto, se redefinen de otras maneras. Principalmente mediante las Ideas marxistas de *esclavismo* (como Modo de Producción antiguo), de *feudalismo* y de *capitalismo* (mercantil y, luego, industrial con el imperialismo como fase final, de acuerdo con Hobson-Lenin). En esta perspectiva se sobreentenderá (o se formulará explícita y detalladamente) que los sistemas filosóficos griegos —Anaximandro, Platón, Aristóteles, Plotino— corresponden al período esclavista; los sistemas filosóficos medievales —Averroes y Santo Tomás, Gundisalvo y Duns Scoto— se corresponden con el período feudal y que los sistemas filosóficos modernos — Descartes o Locke, Kant o Hegel— constituyen el pensamiento desarrollado en el ámbito de la nueva sociedad burguesa, en cuyo seno germinan las semillas que conducirán a su propia destrucción y transformación. Así el *Diamat*, la monumental Historia de la Filosofía dirigida por Dynnik; así Thomson, así Farrington, E. Bloch y tantos otros.

3.—Ahora bien, no se trata de impugnar aquí esas correspondencias, sino de discutir su pretensión (implícita o explícita) de constituirse en el contenido de una Teoría de la Historia de la Filosofía. Comenzamos, desde luego, presuponiendo en sus líneas generales estas correspondencias que el materialismo histórico ha establecido sobre bases muy sólidas. Pero preguntamos: ¿pueden ellas pasar por una Teoría filosófica de la Historia de la Filosofía? Y nuestra respuesta es negativa. Porque una Teoría de la Historia de la Filosofía debe ofrecer ciertamente una correspondencia filosóficamente fundamentada (y esto significa: fundamentada por medio de las Ideas de la propia Filosofía histórica) entre las épocas históricas y los sistemas filosóficos, para que la clasificación de estos sistemas no se mantenga en el plano de una taxonomía abstracta, aunque indispensable en otros contextos («monismo», «pluralismo», «teismo», «mecanicismo», etc.). Porque se trata de que adquiera una determinación realmente histórica. Por ejemplo: ¿en virtud de que puede y debe decirse que el idealismo es una filosofía moderna y que ni en el mundo antiguo ni en el mundo medieval hubo filosofía idealista? Pero, ¿qué consecuencias se derivan formalmente del hecho de que se incluya a Aristóteles en el período del Modo de Producción esclavista, del hecho de que considere a Santo Tomás como un pensador enmarcado en la sociedad feudal o a Hegel en el Modo de Producción burgués? Creemos que demasiadas o muy pocas. Incluso ninguna en ciertos casos. Estas inclusiones tienen consecuencias muy ricas, muy abundantes, pero sólo materialmente y no formalmente significativas en orden a una Teoría de la Historia de la Filosofía. Más aún: cuando intentan hacer las veces de esta teoría, lo que consiguen en realidad es destruir la Historia de la Filosofía, reduciéndola a Sociología (disciplina cuya importancia no discutimos, pero de la que aquí no es el caso ocuparnos). La razón es la siguiente:

el considerar incluido a un sistema filosófico históricamente dado, por ejemplo el de Aristóteles, en el *ámbito* de la sociedad esclavista, es debido o bien a que se pretende obtener a partir de los rasgos de este Modo de Producción las características internas filosóficas del sistema aristotélico, o bien solamente se busca ofrecer el marco histórico en el cual el sistema de referencia se ha desenvuelto. En el *primer caso*, la teoría es sociologismo puro. El aristotelismo aparecerá como la ideología del esclavismo en una fase de su desarrollo, lo cual es la verdad, pero no la que en nuestro caso interesa primordialmente. Como dijo Marx, la cuestión no consiste sólo en explicar las razones por las cuales el arte griego está determinado en el mundo antiguo, sino las razones por las cuales desborda ese mundo y llega hasta nosotros. Porque el sistema aristotélico no se agota en esa su condición ideológica y sobre todo, aun cuando concediésemos por absurdo que se agotase, porque no sería posible derivar de los rasgos económicos, tecnológicos, sociológicos, que caracterizan al esclavismo, el propio sistema aristotélico. Dejando al margen, por supuesto, algunos contenidos importantes, más cierto es lo contrario, a saber: que es a partir del sistema aristotélico desde donde podemos derivar características esenciales del Modo de Producción esclavista. Olvidar esto es confundir, por tanto, la relación dialéctica entre el *ordo essendi* (el esclavismo, supuesta causa del sistema aristotélico) y el *ordo cognoscendi* (el sistema de Aristóteles como premisa para conocer la estructura del Modo de Producción esclavista). En el *segundo caso* no hay teoría. Simplemente se dan matizaciones, externas al sistema, dejando al cuidado del lector el extraer las consecuencias que acaso el historiador piensa que son muy obvias.

4.—¿Y por qué empeñarse en establecer correspondencias entre épocas históricas y sistemas filosóficos? ¿No es preferible entregarse simplemente a la exposición del desarrollo histórico-empírico de las ideas filosóficas, al margen de todo tipo de prejuicios? Sería una actitud muy plausible, pero evidentemente no es satisfactoria, precisamente desde una perspectiva histórica. Porque no se trata de querernos comprometer con prejuicios. Se trata de saber si efectivamente existen correspondencias objetivas. Y si existieran, el prescindir de ellas o bien nos situaría en una concepción errónea, desde el punto de vista histórico, (es decir: nos remitiría no a una agnóstica ausencia de teorías, sino a una teoría idealista de la Historia de la Filosofía, por cuanto se presupondría que los sistemas filosóficos se desenvuelven al margen de los ámbitos configurados por el Modo de Producción) o bien nos situaría en una posición de reconocida ignorancia histórica, inde-

seable siempre por cualquier historiador. Esta posición escéptica será, a lo sumo, la última a la que tendríamos derecho a adherirnos —pero no sería una posición de principio.

5.—La cuestión estriba, por tanto, no en negar *a priori* las correspondencias entre los sistemas filosóficos y las épocas históricas sino en, presuponiéndolas, lograr establecerlas en términos de las mismas Ideas cuya consideración constituye a la filosofía histórica. Por así decir, por medio de Ideas internas a la propia filosofía, tales como «Materia» o «Dios» y no por conceptos tales como «agora» y «meteco». Esto no significa que podamos dejar de lado estos conceptos, si es que efectivamente nos entregan conexiones objetivas entre las Ideas filosóficas y sus *ámbitos* históricos respectivos. Por el contrario, son aquellas Ideas las que si, efectivamente, por si mismas o por su mutua composición nos permiten establecer las correspondencias que buscamos, contienen ya en si mismas la figura de estos conceptos, deben erigirse en la forma filosófica de conceptos comparables a los que el sociólogo de la Historia de la Filosofía establece por sus propios métodos. Tal es, creemos, el planteamiento de una Historia de la Filosofía rigurosamente materialista y por ello rechazamos enérgicamente la frívola simplificación de todo aquel que piensa que ha agotado la correspondencia entre la teoría del motor inmóvil de Aristóteles y el Modo de Producción esclavista mediante la determinación de aquella teoría como expresión de los ideales de la clase ociosa («que pone en movimiento a los servidores con sólo su pensamiento»). Porque aunque esto fuese así (y no lo es en absoluto: la Teoría del motor inmóvil procede de una «geometría» mucho más compleja de lo que este materialismo histórico, reducido a psicoanálisis, se imagina —del mismo modo que la Teoría de las medias armónicas de los pitagóricos es mucho más que una expresión de los ideales de las clases medias, como si las seis caras del hexaedro pudieran reducirse a la condición de emblemas de una clase de mercaderes situados entre los ocho vértices eupátridas y las doce aristas campesinas) la cuestión seguiría consistiendo en explicar por qué la clase ociosa necesita expresarse por medio de la teoría del motor inmóvil. Y sin negar que efectivamente se exprese de hecho mediante esta teoría, se trata en todo caso de comprender los ideales de la clase ociosa por medio de la teoría del motor inmóvil una vez que esta ha sido formulada (puesto que estamos haciendo Historia de la Filosofía y no Sociología) y no recíprocamente. Evidentemente, desde una perspectiva materialista, las Ideas filosóficas no vienen de ningún cielo, sino de la Tierra, del Modo de Producción; pero no por ello dejan de ser Ideas. Y, por ello, aun *realizadas* en determinaciones sociales, tecnológicas o políticas, no se *reducen* a tales determinaciones, sino que son estas realizaciones las que quedan *absor-*

bidas en las Ideas, precisamente porque ellas lo son. Para decirlo en una forma rápida: no es el concepto de feudalismo el que ha de remitirnos a la Idea tomista de Dios, sino que es la Idea tomista de Dios la que debe remitirnos, entre otras cosas, al feudalismo.

En términos generales, damos por supuesto que la Filosofía no es una Ideología (aunque, evidentemente contenga muchos elementos ideológicos). Según esto, consideramos esencialmente desorientados a quienes tratan de encontrar las «claves» de los sistemas filosóficos en términos de clases sociales («filosofía de los eupátridas», de los metecos, de los esclavos...), o incluso la filosofía en conjunto como expresión de los intereses políticos de una clase, pongamos por caso de una mesocracia enfrentada a una clase aristocrática representada por la religión olímpica y a una clase popular representada por la religión órfica. La Filosofía no representa a una clase: no es la perspectiva «corpuscular», sino la «ondulatoria» aquella que nos puede entregar las claves de la Filosofía griega o de la Filosofía en general: por ejemplo, es la lucha contra la religión antropomórfica, contra los poetas, contra la *polimatía*, contra la Ideología. (Las crisis de la Filosofía aparecen precisamente cuando alguno de estos antagonistas, o de sus formas históricas han caído ya). Si, por ejemplo, las Ideas sobre las cuales la Filosofía se organiza están arraigadas en el lenguaje griego, no podríamos olvidar —como Stalin puso de manifiesto— que el lenguaje es un contenido *básico* y no *superestructural*. Con esto no se quiere decir naturalmente que el desarrollo de la filosofía esté desconectado del proceso de la lucha de clases: simplemente ocurre que la articulación de este proceso con el desarrollo de la Filosofía tiene lugar en otros planos que aquí no podemos considerar.

6.—Según esto, las correspondencias que buscamos como contenido de una Historia filosófica de la Filosofía, han de formularse por medio de Ideas filosóficas. Pero tales que, por serlo, contengan ya la forma de sus realizaciones sociológicas, políticas, económicas —puesto que precisamente han brotado de ellas. El sistema de numeración decimal ha brotado de las operaciones con los dedos de la mano, pero los números dígitos no se reducen a los dedos de la mano, como si fueran emblemas de estos dedos, que son más bien los que quedan *absorbidos* en el esquema de la numeración decimal, a la cual dieron origen. El reduccionismo se nos aparece ahora como una confusión entre el orden ontológico de constitución de las Ideas (las Ideas se constituyen en sus realizaciones: el sistema decimal de numeración en los dedos de la mano; las categorías de Aristóteles, acaso en las preguntas de identificación del testigo según el derecho procesal griego; la Idea del conflicto dialéctico de los opuestos, en los conflictos entre señor y esclavo o entre griegos y persas) y el orden lógico cons-

tituido por las Ideas mismas, una vez dadas. Es en este orden lógico o geométrico en el que se mueve la historia de la filosofía y es en la inmanencia de este orden en donde el materialista deberá reencontrar la forma misma de la realización de las Ideas. Según esto, podría decirse que el reduccionista procede como si las propias Ideas aún no se hubieran producido; como si el sistema de numeración decimal no se hubiera desprendido de los dedos de las manos, como si los átomos de Demócrito, danzando en el vacío, no significasen cosa distinta que los propios ciudadanos libres de Tracia o de Macedonia en el momento de autorrepresentarse, como absueltos de todo vínculo interno, libres en el espacio vacío de sus posesiones territoriales. Así interpretan algunos incluso la tesis del joven Marx. Pero no puede decirse que Marx olvidara que la Idea de átomo no se reduce a la expresión o alegoría (en el sentido psicoanalítico) de la autoconciencia. Más bien diríamos que es esta autoconciencia la que queda absorbida en la Idea de átomo y mediante ella logra su misma representación y constitución. No es la autoconciencia —que aún no existe, si es que la atomística es un episodio de su constitución— la que contiene subjetivamente («pragmáticamente», en el sentido de W. James) a la Idea de átomo, sino que es la Idea de átomo la que contiene objetivamente, como a un caso particular, a la autoconciencia, como forma social virtualmente incluida en ella. El historiador sociologista que procede como si de su conocimiento de la historia social alemana pudieran derivarse los rasgos del idealismo clásico (ahorrándose de paso su estudio) olvida que precisamente su conocimiento de esa historia alemana es esencialmente incompleto, precisamente porque uno de los episodios de esa historia es justamente la filosofía clásica alemana; olvida además que las categorías sociológicas («corpusculares») recogen sólo un aspecto del proceso total de la producción, que consta también de componentes «no corpusculares», los que hemos comparado con los momentos ondulatorios de la Física atómica, y entre los cuales figuran las Ideas filosóficas.

7.—Las correspondencias entre los sistemas filosóficos y las épocas históricas, establecidas por la mediación de las Ideas en torno a las cuales se organizan aquellos sistemas, constituyen pues el objetivo de una Teoría de la Historia de la Filosofía. Por consiguiente el sistema de Ideas que tomemos como sistema de coordenadas para exponer la Historia de la Filosofía —en nuestro caso el *Materialismo filosófico*— debe tener también capacidad para establecer las correspondencias postuladas. Se trata de una especie de desafío, de una prueba de fuego a la que debe someterse todo sistema de coordenadas. No se vea en lo que sigue tanto el resultado de una dogmática actitud cuanto

la necesidad de ser coherente, sometiendo al propio sistema de coordenadas a esta prueba de fuego, arriesgándonos a poner la cabeza bajo el hacha, conscientes de que puede sernos cortada.

8.—La dificultad específica para extraer un sistema de correspondencias históricas a partir de unos ejes que se toman como coordenadas sistemáticas es la siguiente: ¿cómo, desde un sistema (desde una «estructura») podemos siquiera hablar de Historia (de «génesis»)? ¿No historizamos con ello nuestro propio sistema o, por el contrario, no reducimos las épocas históricas a meras abstracciones sistemáticas? Entre las salidas más plausibles a esta dificultad contamos aquellos sistemas de coordenadas constituidos por ejes (Ideas) susceptibles de ordenarse y reordenarse de diferentes maneras. Estas diferentes ordenaciones (sobre todo si, por la naturaleza de los contenidos, no se explican por si mismas, sino que requieren internamente determinaciones exteriores, que aquí atribuiremos al *ámbito* de cada sistema filosófico) pueden ser los términos filosóficos de las correspondencias que buscamos. De este modo —sobre todo si el orden entre las mismas ordenaciones combinatorias encierra también significados filosófico-históricos— la historicidad de las ordenaciones de las Ideas no afectaría en principio a la ordenación que se toma como referencial, dado que solamente desde una ordenación es posible conocer las restantes, que se nos aparecerán como permutaciones suyas (tampoco cabe hablar de un sistema de los números fuera de todo sistema de numeración: hablamos de los números octales o binarios desde los decimales o recíprocamente).

Las ordenaciones de las Ideas que se ponen en correspondencia con las épocas históricas —es decir, con el ámbito general atribuido a estas épocas— se llamarán *ordenaciones básicas*, en tanto que ellas se suponen determinadas precisamente por la base del Modo de Producción correspondiente, que resulta así, a su vez, representado por estas ordenaciones. Las ordenaciones básicas describen, de un modo muy genérico, como el ámbito formal mismo de los sistemas filosóficos de una época, los límites ambitales en los cuales una Filosofía histórica se ha desarrollado. El concepto de ordenación básica es, pues, un concepto ontológico. Describe el *ordo essendi* (orden en gran medida inconsciente, en el sentido del inconsciente objetivo) de un modo del mundo en el que los sistemas filosóficos de una época se desenvuelven. Pero evidentemente, esta ordenación básica podrá ser «recorrida» de diversas maneras (genéricas o específicas) cada una de las cuales corresponde a un *ordo cognoscendi* que indudablemente ha de tener también significación para la Historia de la filosofía.

Por último: como quiera que nuestras correspondencias están previstas para que se resuelvan en los tres grandes períodos consabidos

—Esclavismo, Feudalismo, Capitalismo, con los subperíodos pertinentes— es evidente, por una simple consideración combinatoria, que necesitamos un número muy escaso de estas ideas o ejes para obtener ordenaciones coordinables. Desde luego, podríamos seguir caminos muy distintos operando con números más altos de ejes y restringiendo, por medio de condiciones, la ordenación. Pero preferimos seguir el camino más sencillo, el del menor número posible de Ideas básicas, pasando por encima de esa suerte de vértigo inherente a todo proyecto de encerrar lo infinitamente complejo en líneas muy simples. Varias Ideas se nos ofrecen como candidatos, pongamos por caso, la Idea de Sustancia o la Idea de Causa (en cambio muchas Ideas nos están prohibidas: la Idea de Dios —que discrimina sistemas tales como el teismo, el ateismo, etc., —no puede ser tomada en consideración por nosotros, que buscamos contenidos ontológicos susceptibles de manifestarse fenomenológicamente, pero sin que tales manifestaciones deban estimarse necesariamente como los contenidos últimos de las Ideas ontológicas).

El materialismo filosófico opera con tres Ideas fundamentales (alguna de las cuales se subdivide), a saber: la Idea del «mundo de las formas» (M_i, en tanto que i=1, 2, 3, alude a tres géneros de materialidad: M_1, M_2, M_3), la Idea de conciencia o Ego trascendental (E) y la Idea de la Materia ontológico-general (M). M es, por de pronto, «todo lo que no es el resto: M_1, M_2, M_3, E». Por consiguiente, la Idea de M resulta de una abstracción del mundo de las formas (del monismo) y de las formas del mundo. Y este abstractismo, característico del racionalismo filosófico, se enfrenta ante todo con los contenidos míticos —y con los científico-categoriales. El enfrentamiento no se produce de una vez, ni es unívoco: la abstracción de las figuras antropomórficas puede llevarse a efecto por medio de esquemas físicos o mecánicos. El límite es M y es un límite heteronímico. Por ello, tendrá significado el que los principios de un sistema filosófico se mantengan a un nivel homonímico (por ejemplo los elementos agua, fuego... de Empédocles) o no se mantengan, y en qué grado. Las homeomerías de Anaxágoras son más homonímicas (respecto del mundo de las formas) que los átomos de Demócrito. Precisamente aquello que Lucrecio critica a Anaxágoras es la homonimia de sus principios respecto de las formas del mundo: «no puede darse el nombre de principios a las cosas que son lo mismo que los cuerpos deleznables; además deberíamos suponer que esos principios también lloran o dan grandes carcajadas» (*De rerum natura*, I, 845, 918...). Desde el punto de vista de M, por tanto, no es sólo la unidad del mundo (el monismo) lo que queda triturado, sino también sus contenidos *intensionales*. Por ello el pluralismo no es por si sólo la alternativa del monismo, porque el pluralismo puede ser homonímico. La distinción entre sistemas monistas y pluralistas es, pues, abstracta y debe ir combinada con la distinción entre homoni-

mia y heteronimia. El monismo de Tales de Mileto es más homonímico que el de Parménides (cuyo *Ser* todavía es esférico) y este es más que el de Plotino (en tanto que el *Uno* plotiniano es declarado *anónimo*, sin nombre); el pluralismo de Anaxágoras es más homonímico que el de los atomistas, etc.

Lo que llamamos Ontología especial se refiere a M_i y lo que llamamos Ontología general se resuelve en M; tanto la Ontología especial como la Ontología general se vinculan directamente por la mediación de *E*. Vamos a proceder, en nuestro intento, ateniéndonos solamente a las tres Ideas (M, M_i, E) y ni siquiera considerando las Ideas M_1, M_2, M_3 que serán utilizadas en desarrollos más particulares. Las ventajas iniciales que Ideas de este calibre encierran son obvias: ellas nos remiten internamente, y necesariamente, a situaciones histórico-materiales —no son Ideas «metafísicas», si tenemos en cuenta que la propia Idea de *M* está configurada en función de las otras dos, como Idea crítica.

9.—El punto de nuestra tarea que ofrece mayores dificultades de principio es el de la misma coordinabilidad de las Ideas básicas con los contenidos correspondientes de nuestro material, los sistemas filosóficos. Esta coordinación es una operación siempre necesaria —está realizada en el mismo hecho de la traducción. El ὕδωρ de Tales de Mileto lo coordinamos más o menos con el agua: sería pedante tratar de diferenciar, en el contexto, el agua pesada del agua ligera: simplemente diremos H_2O. El ἐρυθῖνος prohibido por los pitagóricos lo identifican los filólogos con un pez hermafrodita *(serranus anthias)*. Ya no es tan fácil identificar el ἀιθήρ de Heráclito (¿el éter es el aire puro?) y mucho más difícil identificar el ἄπειρον de Anaximandro, porque ahora las referencias se nos dan a través del sentido o porque simplemente no hay referencias o si las hay lo que interesa es precisamente el sentido, el concepto. «Dios no puede tener ninguna referencia» (salvo para quien padezca experiencias místicas, y entonces serán sus sentimientos nuestras referencias). Por tanto, «Dios» tendrá que ser distribuido entre alguna de nuestras Ideas básicas o en más de una de ellas: el Dios de San Agustín nos será accesible a partir de *E*; los dioses de Tales de Mileto, a través de M_i, pero acaso el Acto puro de Aristóteles exija ya la utilización de *M*.

La Idea de M_i (el mundo de las formas) será coordinada con la *facies totius universii* de Espinosa, con el *mundus aspectabilis* de Wolff o con el τόπος ὁρατος de Aristóteles. Pero ¿qué alcance podemos dar a estas coordinaciones? ¿podemos decir que eran los mismos los contenidos del mundo visible para Aristóteles, para Wolff y para Espinosa que para nosotros mismos? Y con respecto a la Idea *E*, ¿podemos coordinarla con el *cogito cartesiano*, con la *conciencia mística* de San

Agustín, con la *apercepción trascendental* de Kant, o con el *demonio* de Sócrates? ¿Por qué no también con el Dios personal que nos manifiesta la verdad de nuestro mundo y que desempeña en el sistema de Descartes o en el de Malebranche funciones similares a las que corresponden a la conciencia trascendental en el sistema kantiano? Y por lo que respecta a la Idea M ¿qué es lo que queremos decir cuando coordinamos esta Idea tanto con el *Uno* de los neoplatónicos como con la *Voluntad* de Schopenhauer, con el *Ser* de Parménides y con la *Sustancia* de Espinosa, con el ἄπειρον de Anaximandro y con el *Noúmeno* de Kant, con el *Deus absconditus* del Cusano o con la *Energía* de Ostwald? Aquí, la coordinación es una interpretación, que incluye un riesgo de deformación, pero que nos permite congregar y comparar sistemas filosóficos muy dispersos entre sí. El riesgo de deformación es el precio de toda sistemática, el precio de la utilización de un *metro* que nos permite a la vez coordinar los diversos sistemas entre sí y con el ámbito cambiante de la filosofía histórica. Parece evidente, en principio, que nuestras tres Ideas encuentran coordinaciones abundantes, provisionales y parciales, pero llenas de sentido. Principalmente, porque no excluyen la posibilidad de sus diversas manifestaciones fenomenológicas (por ejemplo la manifestación de E como Dios), y ni siquiera, en principio, niegan que los contenidos fenomenológicos puedan ser verdaderos. Y, además, poseen una característica de la mayor importancia para nosotros: que los cambios de su significado están relacionados con los cambios en el orden entre estas mismas Ideas. No es lo mismo subordinar E a M_i que subordinar M_i a E. Estas relaciones modifican el significado mismo de E y de M_i —pero lo modífican de suerte que, sin embargo, conservan un núcleo semántico alternativo.

10.—Cuando utilizamos las Ideas E, M_i, M como términos que —suponemos— son coordinables con los términos del material filosófico de los diferentes períodos, antiguo, medieval, moderno, (y lo que buscamos es establecer ordenaciones entre esos términos tales que pueda defenderse su coordinabilidad diferencial con las épocas consideradas), estamos aludiendo, como hemos dicho, a dos estratos de ordenación: el *ordo essendi* (la ordenación básica) y la ordenación según el *ordo cognoscendi*. Las relaciones constitutivas de las ordenaciones según el *ordo cognoscendi* han de ser de esta índole: «las proposiciones o conocimientos en torno a M_i son previos a las proposiciones o conocimientos en torno a E. O bien: «los conocimientos en torno a E son previos a los conocimientos en torno a M_i. Este tipo de ordenaciones es obviamente significativo para la caracterización diferencial de los sistemas filosóficos. Que un sistema determinado establezca la necesidad de tomar a E como premisa, le marca por res-

pecto de los sistemas que defienden la necesidad de tomar como premisa a M_i. Señalaremos estas relaciones de orden de conocimiento por medio de flechas (por ejemplo $E \rightarrow M_i$).

Las relaciones constitutivas de las ordenaciones básicas se atribuirán al ámbito mismo de cada sistema. Si, para orientarnos, consideramos las diferencias —naturalmente abstractas— que puedan establecerse entre el período esclavista y el período medieval por medio de las diferentes ordenaciones entre *E*, M_i y *M*, parece claro que estas relaciones diversas son de la siguiente índole: en el ámbito antiguo, *E* está subordinado al mundo (M_i) y a la materia (*M*): la conciencia o autoconciencia no figura nunca como subordinante del mundo o de la materia impersonal. Incluso las conciencias divinas, en los mitos clásicos, aparecen subordinadas a una «fase» impersonal. Fanes, creador del mundo, a su vez, brota de un Huevo y los dioses demiurgos están sometidos al destino. En cambio, sería característico del ámbito medieval (judío, musulmán y, sobre todo, cristiano) la identificación del principio absoluto con un Dios personal creador del mundo de las formas. Transcribiendo estas relaciones a nuestro sistema de coordenadas, diríamos ahora que *E* (puesto que sólo a través de *E* podemos, en el materialismo filosófico, reconocer estatuto filosófico a ese Dios personal) es una entidad a la que aparece subordinado M_i e incluso *M*. Y si «Dios» se identifica con *E*, desaparece fenomenológicamente como tal, aún cuando deba ser reconocido en nuestro sistema, a la manera como los dos focos de la elipse son reconocidos en el centro de la circunferencia, considerada como una elipse límite. Constatamos de paso que estas relaciones entre *M* y *E* (o entre M_i y *E*) están determinadas por vía religiosa —que a su vez está sostenida por determinaciones político-sociales, histórico-culturales, económicas. Pero lo cierto es que este cambio de la posición relativa de *E* respecto de M_i y de *M* es significativo en máximo grado para toda filosofía de la época. Con objeto de regularizar el simbolismo —y a sabiendas de que con ello damos una rigidez a las ordenaciones que convendrá en cada caso suavizar— nos parece útil acudir al relator de clases «$\subset$» en tanto que transcribe, más o menos, las relaciones de subordinación o de inserción, por ejemplo, del mundo en Dios ($M_i \subset E$) —«todas las cosas están en Dios; en él vivimos, nos movemos y somos»—. Y en tanto que esta relación es antisimétrica, y no excluye su recíproca ($E \subset M$). La transitividad de esta relación es también propiedad muy valiosa, porque permite recoger en las fórmulas muchas conexiones históricas entre las diferentes ordenaciones básicas.

11.—Las ordenaciones básicas posibles —si introducimos la condición restrictiva $M_i \subset M$, como asociada a los mismos significados de M_i y de M, —son entonces tres y sólo tres. Porque tomando como referencia esa condición ($M_i \subset M$) es evidente que E puede ocupar solamente tres posiciones: inicial, intermedia y terminal.

Se trata de explorar si estas tres ordenaciones posibles —a las que se asociarán evidentemente concepciones de la realidad profundamente diversas, cuyas raíces solamente pueden residir en los estratos ambitales correspondientes— pueden ser utilizadas como criterios diferenciales de tres tipos de ámbitos históricos, muy genéricos es cierto, pero cuya discriminación buscamos.

Las ordenaciones básicas serían, según lo dicho, las tres siguientes, enumeradas precisamente según la sucesión de los períodos históricos a los cuales suponemos se coordinan:

I.—$E \subset M_i \subset M$
II.—$M_i \subset M \subset E$
III.—$M_i \subset E \subset M$

La ordenación I caracterizaría el ámbito de la Filosofía antigua. La conciencia (animal, humana, divina) aparecería envuelta por el mundo natural (M_i) o por una realidad transmundana (M) que eventualmente puede ser, además, identificada con el Mundo ($M_i = M$; es decir, $M_i \subset M \wedge M \subset M_i$). No podemos aquí emitir hipótesis acerca de los determinantes de esta supuesta estructuración ambital que se manifiesta en la ordenación que consideramos. En términos hegelianos, podría hablarse de algo así como la «conciencia desventurada»; pero acaso con esto seguiríamos en el plano de las caracterizaciones fenomenológicas, no causales. Una caracterización ontológica nos remitiría a las conexiones de este ámbito con el concepto de los estadios primarios colindantes con las situaciones en las cuales la conciencia está efectivamente, objetivamente subordinada al *Umwelt* —a las situaciones en las cuales la ordenación que comentamos no tiene nada de errónea, sino que representa la misma realidad, en una fase de su desarrollo.

La ordenación básica II caracterizaría a la época medieval, en cuanto «ámbito» de una Filosofía que no puede dudar seriamente de la subordinación de todas las cosas a Dios (E) —porque esta duda, acarrearía la muerte. La creencia en un Dios personal supremo es, en esta época (cualquiera que haya sido su origen) una condición biológica para la supervivencia. Las dudas subjetivas al respecto son objetivamente irrelevantes. Todavía en el siglo XVI, en España, en donde el ámbito medieval habrá de durar más que en otros lugares, fue condenado un doctor Illescas por la Inquisición «porque había dado en dudar que acaso Dios no existía». En el ámbito medieval, las formas filosóficas heredadas de la Filosofía griega, podrán comenzar por el

Mundo (M_1) pero sin traspasar nunca la ordenación básica. (Con esto decimos algo parecido a los que afirman que las pruebas tomistas sobre la existencia de Dios, a partir de las cosas sensibles, presuponen ya la Fe en Dios y la «racionalizan» —es decir, la ajustan con otros conocimientos y creencias de la época por medio de filosofemas). Tampoco emitimos hipótesis en lo que concierne al tránsito entre I y II. Tan sólo diremos que este tránsito es verdaderamente revolucionario, por cuanto el número de permutaciones, respecto de I, es el mayor posible. Hay más transformaciones en el tránsito de I a II que en el tránsito de II a III y, en este contexto, podría decirse que hay más continuidad entre el ámbito moderno y el medieval, que entre éste y el antiguo. Al propio tiempo que el ámbito moderno recupera ciertas semejanzas con el antiguo, que el ámbito medieval había perdido.

Por último, la ordenación III caracterizaría al ámbito moderno. La relación que ahora se da como inmediata ($M_1 \subset E$) podría ser considerada como una «consecuencia» preparada en el ámbito medieval (la transitividad de $\subset$) —de suerte que el Dios medieval, el Cosmocrator omniabarcante, será, secularizado, la «conciencia legisladora» del Mundo de Descartes y de Kant. La Edad Media, no es, según esto, un «paréntesis» entre el mundo antiguo y el moderno, sino la incubación de este último.

Ahora bien: cada una de estas ordenaciones básicas, cuya estabilidad relativa (sin perjuicio de las variedades específicas desarrolladas en su ámbito y que conducirán a su disolución) caracteriza la estructura de los ámbitos respectivos, podría ser «recorrida», a efectos de la constitución de los diferentes tipos de sistemas filosóficos, en dos sentidos diferentes, que simbolizaremos por flechas. Estos diversos *sentidos* dentro de una misma *dirección* (la ordenación básica) fundan analogías entre sistemas filosóficos (o géneros de sistemas, sistemas genéricos) de diversos ámbitos —por ejemplo, entre San Agustín y Descartes. Pero tales analogías son abstractas, porque los ámbitos en los cuales tienen lugar alteran profundamente su verdadero alcance. Se cumple aquí uno de los axiomas del materialismo histórico: que no es la conciencia (subjetiva) de los hombres aquello que preside el desarrollo de la realidad, sino que es la realidad (social y cultural), determinante del «ámbito», aquello que establece los límites de una Filosofía, la «legislación de la Razón» (como decía Kant de la «filosofía mundana»).

Aunque los sentidos del *ordo cognoscendi* son múltiples en cada ordenación básica, nos atenemos aquí solamente a las posibilidades genéricas para obtener situaciones comparables a escala «macrocultural». Las posibilidades globales son dos: la que recorre el *ordo essendi* en un sentido progresivo (por ejemplo: $\overrightarrow{E \subset M_1 \subset M}$) y la que lo reco-

rre en el sentido regresivo, inverso. (Por supuesto, estos sentidos podrían considerarse a escala parcial y no global, con lo cual dispondríamos de una tipología más rica).

El sentido regresivo de la primera dirección básica $(\overleftarrow{E \subset M_i \subset M})$ podría servirnos para caracterizar el ciclo de la metafísica presocrática (tema de este volumen) en tanto que es un *transformado* de una «conciencia mítica», un transformado que todavía no puede ser considerado estrictamente como poseyendo las características formales de la Filosofía, como forma cultural (características que van cristalizando precisamente en la crítica a esta metafísica, a partir de los sofistas) pero que constituye su manifestación embrionaria y, por ello mismo, como la prefiguración de los sistemas posteriores. La fórmula $(E \subset M_i \subset M)$ representa muy bien al «monismo (axiomático) presocrático», si tenemos en cuenta que el sentido regresivo, en esta ordenación de base, equivale a «resolver» los contenidos correspondientes a M (supuestos «axiomáticamente» como constituyentes de una unidad, la φύσις, o el ἀρχή) en M_i que aparecerá como dotado también de una vigorosa unidad. Esta unidad suele tomar la forma de una esfera: el «mundo de las formas» es un mundo esférico y, a veces, cuando M_i se identifica con M, absorbiéndose en el —Parménides— también M conserva la forma esférica. Desde esta unidad se llega a E, en la forma de una llamada a veces «conciencia epistemológica» o crítica y que consiste en la aplicación de las premisas metafísico-axiomáticas a ciertos fenómenos relacionados con la conciencia perceptual (con E): por ejemplo, cuando se someten las sensaciones a crítica (considerándolas como apariencias) por que no son inmutables. También tienen que ver con E los contenidos morales o éticos de los sistemas presocráticos. Pero se diría que E aparece siempre comprendido «desde el mundo», dando lugar, en particular, a lo que podríamos llamar «moral cósmica» (entendimiento del «microcosmos» en cuanto parte del «macrocosmos»). Esta moral aparece ante muchos como ausencia de preocupaciones filosófico-morales, en beneficio de una «filosofía cosmológica». Con frecuencia se caracteriza este «período presocrático» como un «período cosmológico» —en oposición al período posterior, que sería ya un «período antropológico», en el que pasaría al primer plano de la atención filosófica «el tema del Hombre». Se trata de un error de interpretación. El período presocrático, si realmente es un período metafísico, no puede ser reducido a una doctrina cosmológica (o a colecciones de hipótesis meteorológicas, etc.). Es una comprensión «desde el Cosmos», pero en la que se contiene un interés por las cuestiones antropológicas, pragmáticas, de primer orden. La doctrina de los ciclos cósmicos, del eterno retorno, tan frecuente entre los presocráticos, no es una simple especulación motivada por una curiosidad *desinteresada*. Es una doctrina ligada a intereses culturales muy

profundos, procedentes de fuentes míticas pero no menos determinantes en el «ámbito». El siguiente texto de Nietszche puede servirnos para ilustrar este punto central: «Si un día o una noche un *daimon* te siguiera furtivamente en tu más recatada soledad y te dijese: esta vida, como tu la vives ahora y la has vivido la tendrás que vivir una vez más e innúmeras veces... ¿No te arrojarías al suelo, harías rechinar los dientes y maldecirías al demonio que así te dijese? ¿O has vivido tu ya una vez el instante inaudito en el que le responderías: «Tu eres un dios y jamás he oído palabra más divina!» ...La pregunta en todo y en cada cosa: «¿Quieres tu esto una vez más e innúmeras veces?», recaería sobre todas tus acciones como el peso más formidable» *(Sobre Zaratustra y Gaya Ciencia).*

Asimismo, el período crítico que lleva a la constitución de la filosofía en la época sofística no es meramente un período antropológico (Protágoras, Sócrates) puesto que inmediatamente de él resultan de nuevo concepciones cosmológicas (Demócrito, Platón, Aristóteles). Desde el esquematismo que estamos esbozando diríamos, más bien, que el sentido del racionalismo metafísico experimenta un proceso de disolución, un proceso crítico en torno precisamente al curso del *ordo cognoscendi.* Tras este período de disolución *(línea Protágoras:* M_i reducido a un E subjetivo; *línea Sócrates:* M_i reducido a un E suprasubjetivo «los árboles y el sitio nada me enseñan, sino los hombres en la ciudad») que culminará en el escepticismo, la filosofía clásica se constituye críticamente, es decir, mediante el ejercicio de la crítica trascendental, que se sitúa precisamente en la perspectiva de E: Platón (mito de la caverna), Aristóteles *(Organon), Canónica* epicúrea, *Lógica* estóica, etc. Lo que Platón llama la segunda navegación, el δεύτερος πλοῦς, podría seguir simbolizado en nuestro esquema en la inversión del sentido de la flecha que orienta la *ordenación básica.* Desde la conciencia (E), desde una conciencia eminentemente perceptual, se recupera el mundo que, por cierto, tenderá a hacerse eterno (según Jaeger es Aristóteles quien ha establecido por primera vez la tesis de la eternidad del mundo, M_i). También hacen eterno el mundo los estóicos. Y los epicúreos (como expondremos en su lugar), si bien lo conciben como temporal, lo entienden, al menos *esencialmente,* como eterno, repetible en otros mundos diferentes. De todas formas, el monismo axiomático se ha disuelto (sin perjuicios de que subsista en formas marginadas de la Academia, hasta nuestros días) y si el pluralismo platónico de las Ideas anuncia el materialismo, el monismo aristotélico o neoplatónico ya no puede ser llamado axiomático, sino crítico.

La filosofía griega nos ha ofrecido, de este modo, los grandes sistemas límites que vendrán a ser, en todo caso, las referencias necesarias para todo pensamiento filosófico posterior. Como los modelos

de capiteles (dórico, jónico, corintio), aunque incorporados ulteriormente a construcciones de inspiración muy distinta, son en lo sucesivo modelos arquitectónicos inexcusables, así también los grandes sistemas de la filosofía clásica: escépticos, académicos, aristotélicos, estóicos, epicúreos y neoplatónicos.

El sentido regresivo que en el ámbito antiguo se encarnaba en el ciclo de la metafísica presocrática, lo encontramos ahora realizado en la Teología dogmática $\overleftarrow{M_i \subset M \subset E}$. Sé mantiene el punto de vista de un Dios revelante (un E trascendental, envolvente del mundo) y desde la Revelación —desde la Biblia, desde el Corán— se lleva a cabo la compresión del mundo. Por respecto a esta forma de comprensión teológico-positiva del mundo (en la cual M_i aparece absorbido en M, como algo gratuito, en manos de Dios, modificable por él —el milagro—) la inversión *filosófica* de la flecha, (la filosofía posible dentro de esta ordenación básica —cuya sabiduría, al menos en cuanto subordina M_i a E es con todo virtualmente superior a aquella que la filosofía correspondiente puede alcanzar) representa una peligrosa subversión racionalista (retorno al aristotelismo, disputas entre dialécticos y teólogos, sospecha de que Dios, sin perjuicio de su posición, es impersonal: $E \subset M$). Esta subversión del *ordo cognoscendi* contribuye a corroer la fe (San Pedro Damián ya lo sabía a su modo cuando afirmaba que la filosofía estaba inspirada por el diablo). La filosofía medieval, recuperación de la filosofía griega al servicio de la teología, reproduce en cierto modo la función de la filosofía clásica griega con respecto de la metafísica presocrática.

En la época moderna la comprensión del mundo como una realidad envuelta por un Dios que la reduce a cero, se oscurece. La realidad del mundo se resiste a esta absorción y se hace cada vez más potente, a medida que las nuevas formas prácticas van desenvolviendo sus virtualidades (descubrimientos geográficos, renacimiento de la ciencia, revolución industrial). Naturalmente, Dios no desaparece pero después de varias tendencias en contra, deja de ser arbitrario y al llenarse de contenidos mundanos (en particular terciogenéricos) comienza a ser el punto de vista desde el cual se afronta el mundo («inversión teológica»). El mundo (M_i) va constituyéndose como una racionalidad ligada a una conciencia (E) pero que ya no es arbitraria sino que está sometida a una necesidad que puede desempeñar a veces las funciones de M. Según esto la ordenación básica del ámbito moderno sería: $M_i \subset E \subset M$. El curso regresivo de esta ordenación correspondería al idealismo de la filosofía moderna, aquella filosofía que, partiendo de un concepto indeterminado, de un absoluto, de una necesidad indeterminada (M), se apoya en la conciencia (E) para resolver en el mundo (M_i). Cierto que un modo habitual de interpretar a Descartes, como precursor de la filosofía moderna, parece

quitar todo sentido a estas afirmaciones, por cuanto Descartes habría fundado toda su filosofía en la conciencia, en el *cógito* (*E*). Pero aquí suponemos que no es nada evidente decir que Descartes «parte de la conciencia», sobre todo si se interpreta la conciencia como conciencia subjetiva. Descartes parte de las matemáticas, de la evidencia en una objetividad trascendental necesaria, hasta tal punto que la duda de las matemáticas (cuya verdad ya no requiere correlatos exteriores) no es otra cosa sino la duda en la propia conciencia. Y la afirmación de esta conciencia, es su afirmación como conciencia divina (el *círculo* cartesiano), conmensuradora del mundo, que sólo a través de aquella conciencia se construye como tal, dejando de ser un conjunto de sensaciones subjetivas de la naturaleza del ensueño. El idealismo, precisamente por sus modos de resolución, propende al monismo (Hegel), en otro nivel, naturalmente, que el de la metafísica presocrática. En cuanto al curso progresivo de la ordenación básica: diríamos que él está en la dirección del materialismo, del materialismo crítico, dialéctico, y en general, filosófico, en cuanto contradistinto del mero corporeismo. Porque este curso progresivo se apoya también en la evidencia del mundo (el *factum* de la ciencia de Kant: la evidencia del mundo físico sometido a las leyes de Newton) y es esta evidencia la que remite a la conciencia trascendental (*E*), indisoluble del mundo de los fenómenos, pero envuelta a su vez en una realidad nouménica (*M*). El giro copernicano de Kant marcharía en esta dirección constitutiva del mismo ámbito moderno, y si Kant lo ha formulado mejor que nadie, ha sido debido a su inversión del curso del *ordo cognoscendi*. La filosofía materialista que no quiere recaer en la metafísica habrá de seguir la dirección que siguió Kant. Con esto no quiere decirse que el materialismo haya de ser kantiano. Kant, más que crear un camino, lo recorrió el primero de un modo original. Podemos recorrerlo de nuevo con ayuda de Kant, pero con independencia de él.

Finalmente: la Teoría de la Historia de la Filosofía desarrollada por medio de los elementos anteriores es necesariamente muy abstracta (y esta es, por otra parte, la condición de toda teoría que quiera abarcar un campo tan extenso) y en ella nada se dice, por ejemplo, de las discriminaciones entre los sistemas filosóficos susceptibles de ser establecidas por medio de la Idea de Causa, o por medio de criterios epistemológicos tales como Empirismo/Racionalismo, o de conceptos relativos a la naturaleza analítica o dialéctica del mundo o del conocimiento. Sin duda esta abstracción es una limitación de la teoría —sería preferible otra teoría que incorporase más componentes, más elementos. Con todo, en defensa de la teoría propuesta, no es tan puramente negativa (abstracta, en el sentido de indiferente a cualquier determinación que quedaría a su vez inafectada por ella) como pudiera parecer. En su abstracción contiene ya una orientación actual

de otras determinaciones. Por ejemplo al proponer como ordenación básica $M_1 \subset E \subset M$, estamos sobreentendiendo que las diferencias epistemológicas entre los sistemas modernos (al nivel de la oposición Empirismo/Racionalismo) no son tan profundas y originarias como aparecen, sino que ellas están subordinadas a un ámbito básico más hondo: Descartes no está muy lejos de Locke y esta proximidad se recogerá en la forma común $\overleftarrow{M_1 \subset E \subset M}$.

En cuanto a los criterios procedentes de la oposición entre *dialéctica* y *analítica:* si toda razón es dialéctica no habrá que estimar como muy relevantes las distinciones entre sistemas según manifiesten su simpatía o su aversión por la dialéctica. Estas diferencias, muy importantes sin duda, serían comparativamente superficiales y no discriminarían las verdaderas líneas divisorias entre los sistemas. Oponer, por ejemplo, Kant, como representante de un sistema desfavorable a la dialéctica («ilusión trascendental») a Hegel, como expositor de un sistema que defiende el método dialéctico, creyendo que con esto se señala una línea divisoria verdaderamente profunda entre Kant y Hegel, sería un espejismo. Kant es, tanto o más que Hegel, un pensador dialéctico. Si esto es así, la Historia de la Filosofía, si incluye a Kant entre los pensadores adversos a la dialéctica, tiene en cambio que explicar por qué motivos un sistema dialéctico contiene como parte interna suya la doctrina de la ilusión trascendental, así como la significación histórica de esta doctrina en orden a la constitución de la Idea de la *falsa conciencia* desarrollada por Marx.

TEORIA DE LOS SEIS SISTEMAS GENERICOS

ORDO COGNOSCENDI / ORDO ESSENDI	$\longleftarrow$	$\longrightarrow$
I	METAFISICA PRESOCRATICA $\longleftarrow$ $[E \subset M_1 \subset M]$	FILOSOFIA CLASICA $\longrightarrow$ $[E \subset M_1 \subset M]$
II	TEOLOGIA ESCOLASTICA $\longleftarrow$ $[M_1 \subset M \subset E]$	FILOSOFIA ESCOLASTICA $\longrightarrow$ $[M_1 \subset M \subset E]$
III	FILOSOFIA IDEALISTA $\longleftarrow$ $[M_1 \subset E \subset M]$	FILOSOFIA MATERIALISTA $\longrightarrow$ $[M_1 \subset E \subset M]$

§ 4

El ciclo de la Metafísica Presocrática

El ciclo de la metafísica presocrática, como período de la Historia de la Filosofía, se desarrolla a lo largo de dos siglos, el siglo VI y el V a. n. e. que podemos acotar, más o menos convencionalmente, entre los años 630 al 430, o, de un modo menos anacrónico, entre la 38 y la 88 Olimpiada. Ahora bien, el concepto de *Filosofía presocrática* no es un concepto meramente cronológico, un concepto negativo (lo que no es aún Sócrates, etc.). El concepto de *Metafísica presocrática*, encierra una unidad objetiva, un sistematismo que, en términos internos, ha tratado de ser formulado en el párrafo anterior, pero que ha de poder también ser establecido de algún modo en términos histórico-culturales.

Ante todo, «transversalmente», según una línea que atraviesa círculos culturales diferentes del helenismo, una línea en cierto modo sincrónica. Esta línea ha sido llamada por Jaspers el «tiempo eje». Jaspers ha expuesto este concepto en términos muy difíciles de . similar por el materialismo histórico. Habla de «Humanidad» con un origen común, de una «crisis de la Humanidad» por la que ésta despega de su vida natural, cuasimágica, para poner el pie en una vida universal. Describe el tiempo eje por medio de conceptos «existenciales» muy sospechosos para un materialista. Sin embargo, el concepto de tiempo eje es, ante todo, un concepto empírico que recoge el hecho de la simultaneidad, en torno a los siglos VI y V, de acontecimientos similares en diferentes círculos culturales: Lao-Tse y Confucio en China; Buda en la India; Zoroastro en Persia, el rey Numa en Roma; Jeremías, Abakuch, Daniel, Ezequiel en Israel. Sin duda, la simultaneidad cronológica de acontecimientos de tal magnitud histórica no puede ser empírica, pero esto no implica que haya que aplicar el concepto de una «crisis de la Humanidad» entendida como algo unitario, como si la «Humanidad» hubiera experimentado una mística sacudida espiritual en las partes más sensibles de su organismo. Es el concepto sustancialista de Humanidad, el núcleo de aquello que resulta más metafísico en el concepto de tiempo-eje de Jaspers, a su vez sustancializado. Pero si prescindimos de ese núcleo podemos aproximarnos a la comprensión de la «simultaneidad» de estos acontecimientos espirituales por medio de categorías evolucionistas o difusionistas. Teniendo en cuenta que las «simultaneidades» que constituyen el contenido del tiempo eje han tenido lugar en los círculos culturales asentados en el «Viejo Mundo» (India, China, Oriente Medio) y contiguos relativamente entre sí, no es nada asombroso que el desarrollo haya sido paralelo. Ahora bien: el ciclo de la «metafísica presocrática» es la manifestación griega del

tipo de acontecimientos reunidos en el concepto de Tiempo eje. Anaximandro, Pitágoras, Parménides, corresponden a Lao-Tse, a Zoroastro, a Buda, a los Profetas. Los presocráticos son los «profetas» del círculo cultural helénico.

Pero la forma griega de esta gran crisis, cuyo centro se puede situar en el siglo VI, es enteramente peculiar. Porque esta crisis se ha desenvuelto en Grecia con la mediación de unos instrumentos racionales (la geometría, la «democracia», la física) que no fueron utilizados, o no lo fueron del mismo modo, en Israel, en la India, en China. Por eso también el «ciclo de la metafísica presocrática» es algo enteramente peculiar, y lo es precisamente en tanto pertenece a un proceso de desarrollo (que hay que considerar ahora diacrónicamente) característico de estos pueblos mediterráneos.

Hacia el siglo XII, las migraciones dorias han determinado profundas modificaciones en la organización de los pueblos que habitan el continente griego —eolios, aqueos, jonios. Asentados sobre la antigua civilización cretense, y organizados en reinos minúsculos son los que, confederados, acaban por destruir Troya (la Troya VII - a): los relatos de Homero —Aquiles, Ulises, Agamenón— pertenecen en parte a este mundo, el «paraíso perdido» de los nobles que escuchan a Homero. Los dorios se mezclan con la nobleza precedente (incluso quieren presentarse, a veces, como emparentados con ella: «la vuelta de los heraclídeas») en parte someten a la población aquea (por ejemplo los ilotas de Lacedemonia) y determinan, en todo caso, los desplazamientos de otros pueblos, incluso más allá de las costas (Neleo dirije a los jonios, que, en el siglo XI se establecen en el territorio de Mileto). El orden precedente se transforma. La cultura anterior decae: es lo que se llama la Edad Media Griega. La escritura alfabética (el «lineal B» micénico) se olvida. Pero en esta Edad oscura, al mismo tiempo, se van asentando los nuevos pueblos, va fermentando una nueva sociedad y una nueva cultura más o menos homogénea, y también más aislada. En esta época se constituirán las tradiciones y se decantarán los grandes mitos que han de presidir las ulteriores formas de conciencia. Asentamientos de población es tanto como decir crecimiento progresivo de la agricultura intensiva y, con ella, de las primeras formas de industria, de fabricación de mercancías y de organización de mercados que se resolverán en la creación de la polis, de la propiedad privada territorial, del Estado (Engels). La sociedad, en conjunto, al aumentar su riqueza, ha aumentado también demográficamente. Las tensiones sociales aumentan correlativamente. Una aristocracia enriquecida, frente a capas de población que van siendo desposeidas de sus propiedades, endeudadas por incipientes formas de préstamo usurario. Aquí están las causas de la «gran colonización» de los siglos IX, VIII y VII.

Del continente, o de ciudades ya en pleno desarrollo, como Mileto, los griegos van saltando a diversos puntos del Mediterráneo —«como las ranas en torno a la charca» dirá Platón. Se van fundando colonias por toda la costa de Asia Menor, del Sur de Italia y de otros puntos del Mediterráneo. Es muy importante para nosotros la consideración de las causas de esta colonización por cuanto uno de sus efectos es precisamente la aparición de la Filosofía (1). Evidentemente, la fundación de las colonias, no obedece (como podían pensar los historiadores nazis) a un «impulso aventurero» de unas razas indoeuropeas «agresivas y animosas». Pero tampoco pueden comprenderse las claves de la colonización por medio de categorías reductoras (que también son biológico-genéricas, en realidad) como las que utilizan muchos «marxistas» cuando dicen que fue la expoliación de los eupátridas o de los usureros (sobreentendidos como los malos, los injustos) la que lanzó a las masas de campesinos endeudados (los buenos, los justos —aunque todavía no había esa justicia que precisamente brotará históricamente a raíz de estos conflictos) a buscar en las colonias las posibilidades de su vida, en realidad a buscar proteínas. Porque no son las categorías biológico-genéricas (que se dan por supuestas) aquellas que pueden explicar el impulso a la fundación de las colonias y la forma como se llevó a cabo. La emigración fue «coercitiva» sin duda, pero solamente pudo serlo en un determinado medio cultural. El propio Marx no deja de reconocerlo indirectamente, desde el momento en que pone al incremento de población como principal causa de la emigración, pero de suerte que esa población aparece enmarcada en una civilización ya presupuesta. «Todo el sistema de esos Estados (se refiere a Grecia y a Roma, en los que se daba la emigración coercitiva) se hallaba edificado sobre la determinada limitación numérica de la población que no se podía superar sin someter a un peligro la existencia misma de la civilización antigua... Sólo manteniéndose en exigua cantidad podían conservar su civilización». Es preciso, por tanto, determinar las categorías biológico-genéricas por medio de las categorías histórico culturales, (incluyendo las geográficas, en nuestro caso, la gran abundancia de islas). La expoliación no lanza siempre a la masa empobrecida a la colonización. Puede lanzarla a la emigración desordenada, a los motines desesperados, a mantenerse esclavizada sobre el terreno, merced a la religión y a las armas, en la sumisión más vergonzosa, como ocurrió en la India. Si en Grecia muchos de los

(1) La perspectiva que aquí se mantiene se opone a las conocidas explicaciones que Vernant ha sugerido en torno a los condicionamientos políticos de la Filosofía griega. No parece fácil aceptar que el *cosmos* de Anaximandro sea una suerte de trasunto del *ágora*. El «racionalismo del ágora» tiene, sin duda, una significación central en la constitución de la Metafísica presocrática; pero el papel de las cosmologías cercanoorientales es tan decisivo, que todas las ingeniosas estructuraciones de Vernant piden una remodelación.

que estaban siendo cruelmente expoliados no podían resistir la esclavización, la muerte o la fuga, era debido principalmente a que estaban impregnados por las formas sociales y culturales peculiares y afines a las de los expoliadores (como había de ocurrir siglos más tarde con los «caballeros villanos» castellanos, y, después, con los «hidalgos pobres» extremeños que llevaron adelante la conquista americana). Con frecuencia no eran los más empobrecidos absolutamente, sino relativamente —precisamente porque seguían compartiendo la cultura y los ideales de los propietarios expoliadores— aquellos que organizaban la fundación de una nueva colonia, porque en ella veían la forma de conseguir las tierras, incluso los esclavos, que no podían alcanzar en la metrópoli; de algún modo era el mismo Estado el que organizaba la colonización. Lo esencial es tener en cuenta que la colonia mantenía relaciones con la metrópoli y era condición de su propio desarrollo mercantil. En muchos casos, las colonias venían a ser agencias a través de las cuales las corrientes de esclavos bárbaros circulaban hacia el interior. El incremento del comercio, la navegación, la fabricación cada vez mayor de mercancías con vistas a la exportación, y la importación de las mismas, conducían directamente al desarrollo de ciudades de mercaderes y artesanos, en las que podía abrirse camino un racionalismo peculiar, el cálculo tecnológico, comercial, político, un individualismo característico de las democracias incluso de las oligarquías de las nuevas ciudades griegas (1). La gran fermentación política que hubo de resultar de estos procesos, condujo en efecto a la maduración de la ciudad griega, a la democracia del *ágora*, a la *isonomia* y a la *isegoria*. Una democracia, por supuesto, que se mantendrá siempre en el círculo de los favorecidos, pero que logra cesiones progresivas de privilegios aristocráticos: la reforma de Solón, por ejemplo, es interpretada muchas veces, como una «concesión» de los eupátridas que, ante la presión de las masas campesinas, pactan con los mercaderes y los pequeños industriales. Más tarde, Pisítrato (un noble propietario de minas de plata) encabeza la revuelta de mercaderes y artesanos contra la vieja aristocracia.

La fundación de las colonias es el acontecimiento más significativo para nosotros. Los colonizadores por un lado, aunque vayan lejos (ἀποικία, es el nombre griego de colonia, y lleva la significación

(1) «Democracia» se toma aquí en un sentido muy genérico, que cubre, por de pronto, las diversas especies que Aristóteles distingue (desde la democracia de Atenas hasta la de Mantinea: *Política*, VI, ii).

Si incluimos también a muchas oligarquías es en tanto que en ellas, el principio de la riqueza (que puede ser adquirida teóricamente por un solo individuo) prevalece sobre el principio de la sangre o de cualquier otro principio teológico o mítico. El principio de la riqueza es ya una forma de racionalización política, que no excluye el incremento de la rapacidad.

Es la riqueza en cuanto se opone al poder o saber heredado por la sangre o por la gracia divina de que habla Píndaro en *Pit.*, 8, 44.

de vivir lejos) conservan los patrones culturales de la metrópoli. Pero estos patrones se irán modificando en el sentido de que tenderán a aflojarse, a disolverse ciertas tradiciones, o a crearse otras nuevas. Los que organizan la colonización desde la metrópoli tienen la ocasión de asistir a la formación de nuevos estados, de ejercitar un nuevo racionalismo político peculiar. Pero principalmente las colonias son el lugar en donde el helenismo en formación se enfrenta con las culturas del cercano Oriente, que, a su vez, transmiten la influencia de las culturas más lejanas.

Podría afirmarse, desde este punto de vista, que la metafísica presocrática es el resultado de la reacción de este racionalismo que va creándose en la nueva sociedad (en las metrópolis de Asia Menor y en sus colonias principalmente) ante los grandes temas que estaban planteados y resueltos a su modo por los grandes mitos etiológicos cercanoorientales. (Citemos la famosa cosmogonía de Sanchunjaton, enteramente mitológica por su forma de ideación, a pesar de su ateismo, y en donde se prefiguran, tanto ulteriores formas de la ciencia como de la metafísica griega, según las sugerencias de Eissfeld). Mientras que en el continente (en Atenas, y sobre todo en Esparta) subsisten las tradiciones más arcáicas que se expresan en la poesía y más tarde en la tragedia, en las colonias coexistiendo con aquellas formas podrá dar comienzo una nueva forma de conciencia, a saber, la filosofía, en el sentido estricto.

Por ello, el ciclo de la Metafísica presocrática se desarrolla en las colonias, en las dos franjas que sucesivamente flanquearán a la Grecia continental: Asia Menor (Mileto, Samos, Efeso, Clazomene...) y la Magna Grecia (Crotona, Elea, Siracusa, Agrigento...), rodeadas de bárbaros —persas y cartagineses, aliados con frecuencia entre sí— que golpean, en Mileto y en Himera, a las colonias griegas. Estas serán el lugar en donde se desarrollará la ciencia y la metafísica, los lugares en donde se cerrará el ciclo de la metafísica presocrática.

Tras la victoria de Salamina (480), los atenienses comienzan a convertirse en el centro del helenismo. Arístides organiza la confederación de Delos, a la que pertenecen Mileto, Samos, Eubea, Quios, Lesbos..., Atenas se enriquece. Años más tarde Pericles simboliza esta nueva situación de Atenas en el conjunto del helenismo. Los sabios que viven en las colonias acuden a Atenas y este es el origen principal de la sofística. Es cierto que las capas más conservadoras de la ciudad nunca asimilarán estas nuevas formas. Recelarán de los filósofos, los expulsarán e incluso los matarán: Anaxágoras, Protágoras, Diágoras, Sócrates, Aristóteles... Pero a pesar de todo, y a partir de los mismos materiales de la metafísica presocrática, triturados hasta sus últimos fundamentos, en Atenas germinará la filosofía en sentido estricto: en Atenas vivirán Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicuro, Zenón el Estóico.

El ciclo de la Metafísica presocrática adquiere así las funciones de una placenta que, rodeando al embrión, lo hace posible.

§ 5

Observaciones

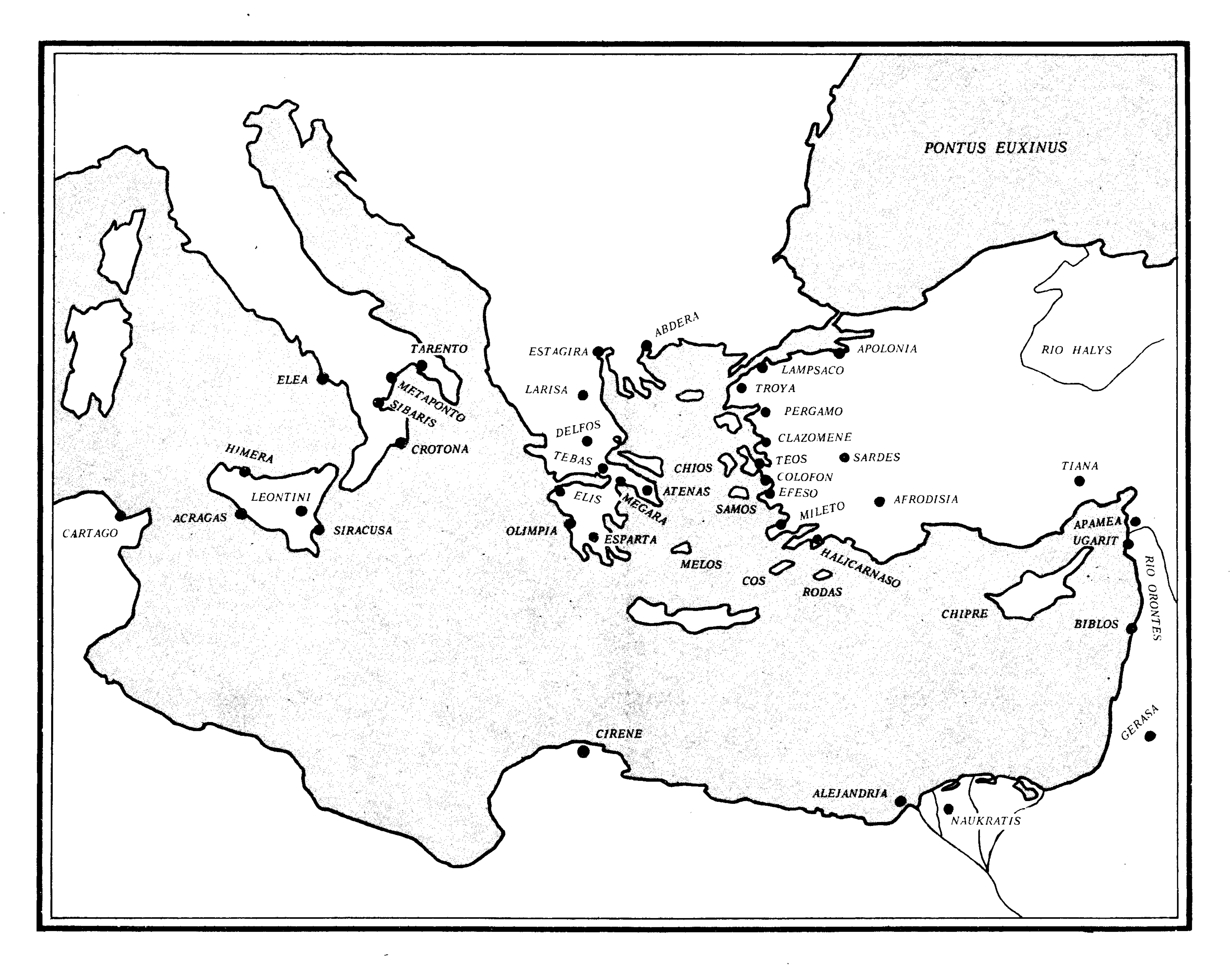
1.—Este libro no es autónomo. Necesita, ante todo, del complemento del *material* mismo sobre el que trata. Está recogido en la obra fundamental de H. Diels y W. Krantz, *Fragmente der Vorsokratiker* (varias ediciones, Berlín, Weichmannsche Verlagbuchhandlung). Ahora bien: la obra de G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers,* (Cambridge University Press, 1966) es de gran importancia. Traducida admirablemente al castellano y publicada, junto con los textos griegos, por Jesús García Fernández (Editorial Gredos, Madrid 1969), es la mejor obra que al respecto puede recomendarse hoy a los universitarios españoles.

2.—También es necesario el contacto con exposiciones de la filosofía griega desde diversos puntos de vista. Son clásicas las exposiciones de Eduard Zeller (*Die Philosophie der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung.* Reimpresión en seis volúmenes por Georg Olms, Hildesheim, 1963), Theodor Gomperz (*Griechische Denker.* Hay traducción castellana en tres volúmenes, *Pensadores Griegos,* Editorial Guarania, 1951), John Burnet (*Early Greek Philosophy,* 4.ª edición, Londres, 1930). Son fundamentales los tratados de Werner Jaeger (*Paideia* —hay traducción castellana en F. C. E., 1957— y *La Teología de los primeros Filósofos griegos* —también en F. C. E., México, 1952), George Thomson (*Studies in Ancient Greek Society,* Londres, 1961), W. K. C. Guthrie (*A History of Greek Philosophy,* Cambridge, 2 vols., 1962), Wilhelm Nestle (*Von Mythos zum Logos,* reimpresión Scientia Verlag Aalem, 1966), Paul-Henri Michel (*De Pythagore a Euclide,* Les Belles Lettres, 1950), T. G. Sinninge (*Matter and Infinity in the Presocratic Schools,* Van Gorgium, Assen, 1971). La tesis doctoral de Karl Marx (*Sobre las diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro),* muy accesible al público español, es también de lectura obligada. Y, por supuesto, las obras de Conford, Benjamín Farrington, Jean-Pierre Vernant, etc.

3.—Por último es indispensable tener presentes obras sobre la Historia política, científica y social de los griegos. Pueden leerse con provecho V. V. Struve (*Historia de la Antigua Grecia,* Buenos Aires, Edi-

torial Futuro, 1964), G. Schiaparelli (*Scritti sulla storia della astronomia antica,* 3 volúmenes. Bologna, 1925-7), M. Nilsson (*Geschichte der griechischen Religion,* vol. I, Munich, 1955).

La lectura de Heródoto y de Diógenes Laercio es también indispensable.


PONTUS EUXINUS
ABDERA
ESTAGIRA
APOLONIA
RIO HALYS
TARENTO
LAMPSACO
TROYA
ELEA
LARISA
METAPONTO
SIBARIS
PERGAMO
DELFOS
CLAZOMENE
CROTONA
HIMERA
TEBAS
TEOS
SARDES
CHIOS
TIANA
COLOFON
ATENAS
EFESO
LEONTINI
ELIS
MEGARA
AFRODISIA
SAMOS
MILETO
CARTAGO
ACRAGAS
SIRACUSA
OLIMPIA
APAMEA
UGARIT
ESPARTA
HALICARNASO
MELOS
RIO ORONTES
COS
RODAS
CHIPRE
BIBLOS
CIRENE
GERASA
ALEJANDRIA
NAUKRATIS

CAPITULO PRIMERO

La escuela de Mileto

I. TALES DE MILETO

§ 1

Diversas posibilidades de interpretación de Tales de Mileto

1.—De Tales de Mileto se conservan un puñado de anécdotas (Herodoto) y de pensamientos sobre asuntos astronómicos (predijo el eclipse de sol del 585) matemáticos, «físicos», etc. Generalmente la tradición considera a Tales no solamente como uno de los siete *sabios* (al lado de Solón, Quilón, Pitaco, Bias, Cleóbulo, Periandro), sino como un *filósofo*, más aún, como el fundador de la Filosofía (Aristóteles, Laercio). Quien considera a Tales como fundador de la Filosofía —en cuanto opuesta a una σοφία más indeterminada (la sabiduría ética, pragmática o política de los siete sabios)— está ya operando con un cierto concepto «institucional» de filosofía. Este es el caso en Aristóteles y Laercio (la acuñación de la palabra «Filosofía» suele atribuirse al círculo pitagórico). Se presupone que la *filosofía* de que se habla se contrapone a la *sabiduría* de los poetas y trágicos o de los *sabios*. Estamos, con esto, ante el embrión de una oposición dialéctica que más tarde se irá haciendo más aguda y que Kant formuló como oposición entre la *filosofía académica* y la *filosofía mundana*. En el concepto de *filosofía mundana* hay que incluir, por tanto, prácticamente los textos de los poetas, de los trágicos, de los teólogos, de los matemáticos... A ellos se opone precisamente la Filosofía «estricta», en tanto ésta no aparece como una especialidad que se acumula a las demás (como se acumula la Geometría a la Tragedia), sino que toma a las demás como *materia* sobre la cual «reflexiona» críticamente (la filosofía es un saber de «segundo grado», particularmente cuando haya llegado al rebasamiento de la «etapa metafísica»). La «reflexión filosófica» no es una reflexión cuyo sentido pueda recogerse en términos psicológicos («meditación» o cosas por el estilo), porque tiene un significado histórico cultural: es «reflexión crítica» sobre el saber de los

teólogos, de los artesanos, de los poetas. Y cuando se dice que los filósofos son, ante todo, críticos del conocimiento, esto sólo puede entenderse en este sentido: son los críticos de otros conocimientos concretos previamente dados, a los cuales se oponen, sea para destruirlos, sea para asimilarlos críticamente. Aquello que los metafísicos presocráticos han criticado especialmente —y por cuya crítica se han diferenciado como una especialidad determinada, designada por un nombre «técnico»— ha sido el saber de los poetas, de los teólogos, y también el saber práctico o empírico, incluso el *científico*, la «polimatía». Por ello, la cuestión sobre el origen de la Filosofía en Grecia tiene un sentido, no solamente «externo», sino interno en la dialéctica misma de la cultura griega. La consideración de Tales como fundador de la Filosofía puede ser interpretada en este sentido. Tales de Mileto además es el fundador de la filosofía académica, no, naturalmente, (lo que sería un anacronismo) según el contenido formal de esta filosofía (que entendemos aquí en el sentido estricto) pero sí según los componentes que consideramos como históricamente indispensables para la constitución de la institución filosófica, a saber, el racionalismo filosófico cultivado institucionalmente, en una escuela, «académicamente». Según esto, el verdadero significado histórico de la tesis según la cual Tales es el primer filósofo no residiría tanto en la negación de la posibilidad de que antes de Tales o paralelamente a Tales no hayan existido otros pensadores con ideas similares, sino en la afirmación de que, a partir de Tales, los demás filósofos se han sucedido según una tradición prácticamente ininterrumpida hasta el presente que tomamos como referencia. «Primero» no significa tanto la propiedad de un eslabón, de no tener otros detrás, cuanto la propiedad de tener a los demás delante (ἀρχηγενής), de inaugurar una cadena histórica. Es esta posición en un curso histórico identificable lo que hace que la Historia de la Filosofía deba empezar por Grecia y no por la India o por China. Naturalmente esta situación en un «curso histórico identificable» no agota a los filósofos griegos, en cuanto ellos también pueden ser situados en las líneas «transversales» que pasan por otros círculos culturales (Egipto, India, China) y cuya consideración es de la mayor importancia para la Sociología, la Etnología y, desde luego, para la Filosofía de la Historia. Al curso histórico-cultural inaugurado por Tales pertenecen, por ejemplo, Empédocles o Demócrito. Sería ridículo tratar de ignorar, de ocultar o de atenuar, las semejanzas que el pensamiento de Empédocles o de Demócrito mantiene con ciertas escuelas hindúes, con el atomismo *Vaisésika*, por ejemplo, organizado ya en el siglo VI antes de Cristo. Pero lo que sí es esencial es mantener el punto de vista histórico, evitando que se disuelva en las perspectivas constituyentes de la Sociología de la cultura o de la Etnología, perspectivas que son, por otro lado, para nosotros, auxiliares indispensables. Exagerando un po-

co (en realidad, bastante) diríamos que la peculiaridad de Tales, de Empédocles o de Demócrito, en virtud de la cual los incluimos en la Filosofía, no se recoge tanto «transversalmente» (por sus diferencias con el pensamiento chino o hindú) cuanto «longitudinalmente», a saber, en la medida en que ellos han sido los canales a través de los cuales ciertas Ideas han llegado hasta Aristóteles, hasta Averroes, hasta Descartes, hasta Kant. Borrar la silueta de este curso «longitudinal» es justamente borrar la Historia, que ha seguido precisamente un curso y no otro.

Tales es el fundador del método metafísico, de la *metafísica axiomática*, fundada en el supuesto de que concebir racionalmente la realidad equivale, en todo caso, a concebir racionalmente la unidad de esta realidad, a concebir la realidad a partir de un principio único (el ἀρχή, como se llamará más tarde). Esta metafísica, suponemos, es la etapa necesaria para la constitución del racionalismo filosófico, que aparecerá precisamente en el proceso crítico de esta metafísica axiomática, en la época de la sofística y en la Academia platónica. La metafísica axiomática presupone una «premisa metafísica». Esta premisa metafísica puede ser descompuesta en una tesis ontológico-especial, relativa a la unidad del cosmos, y en una tesis ontológico-general, que consiste en concebir a toda realidad envolvente del cosmos como agotándose en su función de tal envolvente. Sin embargo, estos componentes, tan diversos, de lo que llamamos premisa metafísica, darán razón del proceso de desarticulación del propio monismo. Así, la metafísica, de Tales, aún siendo un caso límite de la metafísica monista, contendrá ya un principio de destrucción del monismo cósmico; y la metafísica de Empédocles o de Anaxágoras, aún postulando en primer plano el monismo cósmico, introducirán ya el principio analogista, que prepara la disolución del monismo ontológico-general.

La significación histórica del racionalismo metafísico axiomático instaurado por Tales de Mileto sólo puede dibujarse en el contexto de las concepciones mítico totalizantes (Hesiodo, Orfeo) de las cuales hereda precisamente la propia evidencia axiomática de la unidad del *Todo*. Pero la comprensión de esta unidad será proyectada ahora según procedimientos nuevos (los del racionalismo abstracto —abstracto principalmente por respecto de las figuras míticas) y tan solo tras una larga exploración de los límites internos de este proyecto metafísico-axiomático, podrá abrirse camino —por cierto, no desde dentro, sino cuando se está situado ya en otras posiciones, de una racionalidad más potente, determinadas por el propio *ámbito*— la evidencia negativa crítica de su inviabilidad y la evidencia práctico-lógica de la necesidad de una multiplicidad de principios y términos independientes como condición trascendental del mismo proyecto racional (lo que hoy formularíamos diciendo que a partir de un solo principio, compuesto

idempotentemente con él mismo, sólo obtenemos el mismo principio: $A \wedge A = A$). Con estas evidencias críticas —que ponemos en correspondencia con la sofística, con Protágoras y Demócrito, con Sócrates y Platón— tendrá lugar la aparición de la Filosofía en sentido estricto: una filosofía que consideraremos dialécticamente solidaria a la destrucción del monismo axiomático —pero que, sin embargo, no excluye la construcción de nuevos sistemas del mundo de carácter metafísico. Una metafísica que ya no será ciertamente axiomática, pero si conclusiva, trascendental, y realizada sobre otros planos: tal es el caso de Aristóteles.

Tradicionalmente (ya Aristóteles), sin embargo, Tales, como el resto de los milesios, suele ser considerado como *físico* («fisiólogo») y no como *metafísico*. Pero esta alternativa —¿físico o metafísico?— es enteramente capciosa porque ella misma está dada en el marco de la concepción metafísico-teológica de Aristóteles (marco en el que se ha situado toda una tradición de historiadores de la Filosofía, incluyendo a los escolásticos, a los hegelianos, a los neo-escolásticos y a muchos otros). En el marco aristotélico de referencia, «Física» significa lo referente a los seres materiales (lo que ya es ambiguo dentro del propio aristotelismo, como lo demuestra la teoría de las propiedades «precisivamente inmateriales») y «Metafísica» lo que se refiere (al menos de un modo eminente) al ser «positivamente inmaterial», sobre todo a Dios. Desde este esquema metafísico viene a sugerirse que los primeros filósofos, inmersos en las preocupaciones materiales (en el *primer grado de abstracción*, decía el P. Pesch y con él otros muchos —que conceden a Pitágoras el *segundo grado* y a Parménides el *tercer grado* de abstracción, con algunas reservas, es cierto, porque al fin de cuentas, pensar al *Ser* como redondo es pensarlo con conceptos del segundo grado de abstracción, matemáticos: «todavía Jenófanes no se ha elevado al conocimiento de un ser espiritual puro», se dice) no podían haber alcanzado aún los intereses metafísicos, desprendiendo sus intereses hacia el *Ser* o hacia el *Nous*. Pero si retiramos semejantes presupuestos metafísicos, las cosas se nos aparecen de otro modo bien distinto. No porque se nos confundan los diferentes niveles o grados de abstracción ontológica en los que debamos considerar situados a los milesios, a los pitagóricos, a los eleatas, sino sencillamente porque esta diferenciación se nos da de otro modo. A saber, no por referencia del pensamiento filosófico a hipotéticas diversas entidades materiales o divinas, sino por la diferencia de los modos internos del pensamiento aun referidos a una misma realidad material. No es tanto *progresando* más allá de las realidades que nos son dadas, sino *regresando* trascendentalmente sobre los mismos contenidos de lo que nos es dado en los fenómenos, como el nuevo pensamiento filosófico se ha ido constituyendo. Así, podemos afirmar ciertamente que los mi-

lesios eran físicos (incluso metereólogos) en atención al campo de los objetos por los cuales se interesaban, sin que por ellos debamos dejar de verlos como metafísicos y como ontólogos, por cuanto a la par que constituían conceptos categoriales precientíficos (en Metereología, en Medicina, en Química) estaban envueltos por las Ideas ontológicas y metafísicas realizadas en aquellas mismas categorías. Y en este primer grado de abstracción, todavía no podían desprenderse de ellas en orden a alcanzar una independencia relativa, no ya referida a los supuestos objetos inmateriales —Dios, el Nous— de esas Ideas, sino a las Ideas mismas, aún cuando el campo de éstas sólo pueda seguir siendo el campo material. Cuando el concepto de circunferencia se desprende de la rueda, por ejemplo, en la que se exhiben sus primeras propiedades geométricas, no por ello nos remite a entidades inmateriales: la circunferencia no es menos inmaterial que la rueda, aunque sea más abstracta. Es enteramente comprensible que si las primeras Ideas ontológicas se han ido formando en sus realizaciones físicas o geométricas, sólo más tarde habría de ser posible la «reflexión ontológica» sobre esas Ideas ya en marcha. Reflexión determinada, principalmente, por las relaciones que entre esas nuevas Ideas realizadas habrían de brotar: esas Ideas desprendidas (*Unidad, Ser,* etc.), constituirán el nuevo material filosófico que, en términos metafísicos, se llama «el descubrimiento de Dios» o «el descubrimiento del ser espiritual».

2.—Consideramos, por tanto, a Tales de Mileto como un filósofo y, más concretamente, como un metafísico, como el instaurador del monismo metafísico axiomático. Evidentemente, esta interpretación de Tales es ya crítica por nuestra parte —en tanto nos consideramos más allá del monismo axiomático. Nuestra crítica es dialéctica, porque no se reduce a la estimación de un error subjetivo de Tales de Mileto —un «fallo» como algunos dicen— dado que ve en Tales una dirección históricamente necesaria en la constitución del mismo racionalismo filosófico. Pero cabría interpretar a Tales como metafísico en un sentido positivo, metafísico él mismo y no crítico, cuando adoptamos (implícitamente al menos) los supuestos mismos de una metafísica axiomática. El teólogo (que es la expresión más refinada de esta metafísica, sobre todo si se mantiene fiel a los principios de la teología ontologista: «Dios es el *primum cognitum;* nosotros vemos todas las cosas en Dios») propenderá a ver en el monismo naturalista de Tales una representación, confusa e impura sin duda, de la verdad metafísica fundamental: que todo procede de un primer principio divino y que la evidencia de que todo debe proceder de un principio es la sustancia misma de la razón (podría invocarse el texto de Aecio en el que se nos dice que el Agua, para Tales, era divina). Otros pensadores, en la lí-

nea de Heidegger, verán a Tales como uno de esos profetas que, en figuras alegóricas, han comprendido «el sèntido del ser». Tales es, según esta interpretación, un metafísico: y el primitivismo que puede reconocérsele no se apoyará en su condición de metafísico sino en sus adherencias de físico, que empañan y oscurecen el verdadero sentido de su sistema. Pero no sólo el teólogo: también el metafísico materialista propenderá a ver en Tales el instaurador de la verdadera concepción monista de la naturaleza, una especie de precursor de Büchner, de Ostwald o incluso de Engels.

3.—Acaso como reacción a estas interpretaciones metafísicas (o ellas mismas metafísicas) de la metafísica de Tales han aparecido interpretaciones positivas según las cuales el significado histórico del fundador de la escuela milesia habría que ponerlo, no en su Metafísica (en su filosofía metafísicamente interpretada), sino en su Física, en sus Ideas astronómicas, geométricas, metereológicas o fisiológicas. Las Ideas físicas de Tales no serían alegorías confusas de supuestas evidencias metafísicas. En el agua principial no habría que ver un oscuro presentimiento de Dios o de la materia, sino simplemente el vigoroso comienzo de una concepción científico-racional del mundo físico (o sencillamente una hipótesis destinada a explicar ciertos fenómenos metereológicos). Tales de Mileto, según este tipo de interpretación, deberá ser considerado, sin que la magnitud de su figura histórica disminuya por ello, como el precursor del racionalismo científico moderno, con intenciones comparables metodológicamente a las intenciones de W. Prout (1815) cuando afirmaba que el átomo de Hidrógeno (a fin de cuentas no muy lejano en su contenido al agua de Tales) es el principio de todos los demás elementos del sistema periódico. Tales es, por otra parte, el primer geómetra conocido (el primero de quien tenemos noticias de haber «demostrado» teoremas). Tales es ahora el científico natural interesado, no por el sentido del ser, sino por la comprensión racional (científico-categorial) de los fenómenos astronómicos y metereológicos: ¿Cómo se producen los eclipses de sol y de luna? ¿Por qué hay lluvia? Debe advertirse que este punto de vista está mucho más arraigado, desde la tradición positivista del pasado siglo, de lo que pudiera parecer. Historiadores clásicos de la Filosofía griega terminaban entendiendo la significación de Tales o de Anaximandro «como atisbos primeros de la ciencia positiva de la naturaleza». Nunca faltan ulteriormente quienes, a veces con muy buenas razones, sugieren que los primeros filósofos no deben ser vistos como pensadores empeñados en plantear y resolver «el problema metafísico». W. Heidel sostiene que el libro de Anaximandro (convencionalmente designado «Sobre la naturaleza») es una especie de Historia universal, de Geografía, incluso de Cosmografía histórica, y en este punto de vista

abunda H. Cherniss. Tales es, según la imagen que nos transmite Herodoto (unos 150 años posterior a Tales) un astrónomo que predice un eclipse de sol, un ingeniero que desvía el río Halis en beneficio del rey Creso de Lidia, en su campaña contra Ciro (Herodoto I, 85). Tales es también un hombre político, que asiste a las asambleas y propone ideas brillantes, prudentes y nada metafísicas: frente a las propuestas de Bias, que aconsejaba a los jonios, invadidos por Ciro, emigrar a Cerdeña, Tales propone quedarse, pero confederándose, sin que las ciudades pierdan su autonomía en torno a una junta suprema, en torno a un gobierno central que convendría situar en Teos (I, 170). Tales es, en suma, como héroe cultural, el fundador del arquetipo del científico, interesado por múltiples especialidades aún embrionarias —una especie de Leonardo o de Humboldt— con los atributos estandarizados del sabio distraido (anécdota del pozo y de la esclava tracia, que cuenta Platón —*Teeteto*, 174 a) o del sabio desinteresado y generoso, pobre no por falta de capacidad para enriquecerse sino por estar inmerso en otros intereses (anécdota de los molinos de aceite que cuenta Aristóteles —*Política* 1259 a 9).

4.—Tales filósofo o Tales científico: no se trata de una alternativa que puedan resolver los textos, los fragmentos, en sí mismos considerados porque esta alternativa de interpretaciones incluye el tema mismo de las relaciones entre Ciencia y Filosofía. Decir que, en todo caso, ambos términos de la alternativa no son incompatibles y que Tales puede ser interpretado a la vez como un filósofo y como un científico, aproximando su figura al arquetipo cultural de un Descartes o de un Leibniz, (arquetipo que ya se da en el contexto de una distinción entre ciencia y filosofía) es un modo de encubrir los problemas que la interpretación histórica de Tales nos presenta. Porque no cabe hablar de la filosofía como de una forma previa en la que Tales pueda ser insertado y porque su condición de «científico» no es compatible con cualquier interpretación que demos de la filosofía como forma cultural. Suponemos que un Tales metafísico, en el sentido teológico, no es una alternativa pertinente con el Tales científico. Esta impertinencia, traducida en la interpretación de los textos que se nos conservan, equivaldría, no a negar el Tales geómetra o astrónomo (lo que es innegable filológicamente) pero sí a considerar las actividades científicas de Tales en otro plano diferente de sus preocupaciones metafísicas, de suerte que su conexión sea más bien biográfica, psicológico-empírica. Y esta interpretación armonizará muy bien con el esquema general que ve en la Metafísica (como Bergson o Heidegger) una forma, en sí misma, heterogénea respecto de todo el racionalismo científico, sin perjuicio de que ambas formas puedan coexistir en un mismo sujeto psíquico.

Según esto, cuando intentamos comprender la compatibilidad de Tales «científico» y Tales «filósofo», estamos en realidad comprometidos en algo mucho más profundo que una cuestión de compatibilidad psicológica, en un sujeto dado, de arquetipos culturales diferentes (ciencia, filosofía). Y el planteamiento de la cuestión en este plano, pese a su aparente claridad y plausibilidad, es, en rigor, un puro anacronismo histórico. La cuestión la plantearíamos más bien del siguiente modo: ¿Es o no accidental, pertinente, el racionalismo científico de Tales (tal como los fragmentos lo insinúan) a la figura de Tales como fundador de la Metafísica? De otro modo, ¿pudo haberse constituido la Metafísica al margen del racionalismo científico? ¿Se reduciría, si la respuesta es negativa, la Metafísica a la Ciencia? ¿O no será más bien necesario interpretar la Metafísica como nueva institución racional-cultural, no ya en el sentido metafísico él mismo, sino en el sentido dialéctico —la Metafísica como un *transformado* del mito totalizador, que conduce hacia su autodisolución y, con ella, a la constitución de la Filosofía?

5.—En esta última dirección quiere caminar la interpretación presente. Por supuesto, esta interpretación pretende reconocer los datos filológicos: principalmente el de la «circunstancia» de que los textos no sólo nos ofrecen un Tales geómetra y astrónomo, sino también un Tales fundador de la Filosofía. Pero no sólo de la física —como podría acaso desprenderse del testimonio aristotélico— sino de la Metafísica, de lo que venimos llamando Metafísica axiomática, monista. Podríamos refutar *ad hominen* el enjuiciamiento aristotélico (Tales fisiólogo) a partir de una consideración aristotélica que consta en la *Metafísica* (XI, 7): «...si las sustancias físicas fuesen las primeras entre todas las esencias, entonces la Física sería la Filosofía primera». Dicho de otro modo: la Física ya no sería sólo Física, sino Filosofía primera, Metafísica. Pero este puede haber sido el caso de Tales, si es que ha enseñado que una sustancia física (el agua) es la sustancia primera. Su Física es ya Metafísica, porque lo que en el sistema aristotélico es una parte (el ente móvil) es en el de Tales el todo.

No es concebible que la Filosofía haya aparecido, en su sentido estricto, como, en apariencia, parece comenzar en el alumno que va recibiendo en la Academia las partes de un sistema ya organizado. Esa fragmentación del sistema es solamente didáctico-psicológica y la propia Física aristotélica presupone ya el sistema completo. Si Tales es fundador de la Filosofía, lo será en cuanto metafísico —y no en cuanto filósofo natural. Es cierto que la doctrina central que conocemos de la filosofía de Tales —la doctrina del agua— parece, por su contenido, una doctrina física y no metafísica. Pero el argumento fundamental en que basamos la interpretación de esta doctrina, física por

su contenido y metafísica por su forma, se apoya en el contexto según el cual, según el propio Aristóteles, la doctrina nos viene dada: la comprensión del «Todo», del universo como totalidad. Es cierto que este contexto puede ser abstraido y que, en consecuencia, podemos referir la doctrina del agua de Tales de Mileto a contextos categoriales (por ejemplo biológicos: origen de los organismos vivientes; o geológicos: origen de las islas, en el sentido «neptunista»; o químicos: todavía Boyle creía haber probado que el agua sobrecalentada se transforma en tierra) para obtener la imagen positivista del Tales «metereólogo». Pero también es cierto que, con ello, abstraemos los propios datos filológicos y obtenemos un concepto abstracto del agua de Tales. Porque los textos no nos dicen solamente que Tales haya pensado en el agua como principio de los organismos o de los continentes, incluso como soporte de la propia Tierra (que flotaría en el agua como un disco, en lugar de estar apoyada sobre Atlas o sobre un elefante) sino que nos dicen esto otro: «que todo es agua», que «el principio de todas las cosas es el agua» (Aristóteles, *Metafísica*, 983, b 6).

Ahora bien: es el contexto el que convierte a la proposición de Tales en una proposición metafísica. Este contexto es la Idea de Todo —con la cual se vincula el concepto, utilizado por Aristóteles en este texto, de ἀρχή, principio de todas las cosas que se conserva en los cambios y que cuando se supone único debe ser total. No sería, pues, en principio, la *intensión*, al parecer física (M_1) del concepto de agua lo que la eleva a concepto metafísico, sino su *extensión* desmesurada, omniabarcante. Y es precisamente esta *omnitudo* extensional la que nos obligará a reinterpretar la propia intensión, tratando de descubrir en ella componentes que no se reducen al género de la Física, (por ejemplo M_1), ni siquiera al terreno de la Ontología especial (M_1). Porque la tesis «todo es agua» es solidaria lógicamente de la tesis «nada es fuera del agua». Y si es propio del naturalista afirmar, *salva veritate*, que todo es agua (entendiendo «todo» como un nombre denotativo de los términos del campo físico) no es ya en modo alguno propio del físico negar la existencia de toda realidad no acuosa. Esta negación, si se refiere a la *omnitudo entis*, es ya una afirmación de la Ontología general.

Por último: que el sistema de Tales sea un sistema metafísico, no incluye (desde nuestros supuestos no monistas) que todos sus pensamientos hayan de serlo. Reconocemos ámpliamente el Tales astrónomo, metereólogo o geómetra, como aspectos de la actividad de Tales que deben ser explioados a partir de estructuras categoriales distintas de su metafísica, así como creemos que hay que explicar esta metafísica en el contexto de aquellas estructuras categoriales.

§ 2

Metodología para una interpretación filosófica (no Metafísica) de la Metafísica de Tales de Mileto

1.—Podemos partir en nuestra exposición de la proposición condicional de Aristóteles antes citada: «si las sustancias físicas fueran las primeras entre todas las esencias, entonces la Física sería la Filosofía primera». (*Met.* XI, 7).

Por lo que sabemos de Tales, hay que atribuirle la afirmación de la condición: «el agua es la sustancia primera, el ἀρχή»; luego su Física es a la vez una Metafísica. Los contenidos del mundo natural, en tanto es considerado como *el todo,* desempeñarán necesariamente funciones ontológicas. Diríamos, en conclusión, que si todos los conceptos ontológicos aparecen reducidos a la esfera o campo de la Física, es porque, a su vez, son los propios contenidos físicos aquellos que desempeñan funciones ontológicas y aún metafísicas. Y esta conclusión no implica una lectura extrínseca de los textos: a fin de cuentas uno de los fragmentos (paráfrasis de Aecio a Teofrastro: *Aecio* I, 7, 11) determina el elemento acuoso como divino, como impregnado por una fuerza divina que mueve el todo. Y el predicado «divino» (θεῖος) no es precisamente físico —sino metafísico, «positivamente metafísico», en términos escolásticos.

2.—Pero no es necesario apelar a predicados positivamente metafísicos o teológicos, sino atenernos simplemente a predicados que, en la terminología escolástica, se llamarían precisivamente metafísicos (o negativamente inmateriales) y que nosotros consideraremos sencillamente como *funciones ontológicas* desempeñadas por las propias determinaciones físicas en el contexto citado. Así, Aristóteles mismo, es el primero en atribuir tales funciones ontológicas al agua de Tales, considerándola como ἀρχή, como φύσις, como ὄν (ser, ente, porque el agua «es») como causa material (ὕλη). Desde la perspectiva del Materialismo filosófico diremos que en las determinaciones físicas o categoriales en general (físicas, geométricas, políticas) de Tales de Mileto se encuentran componentes o funciones ontológico-especiales, y en éstas (dado que la sustancia física es la sustancia primera) componentes o funciones ontológico-generales. Se podrá ciertamente estimar, como extrañas al pensamiento de Tales, funciones ontológicas que proceden de otros sistemas filosóficos. Pero esta exterioridad no conviene por igual a todas estas funciones. Unas serán más ajustadas que otras, si no ya a las *representaciones* de Tales, sí al *ejercicio* de su propio sistema, en tanto éste es considerado como metafísico. En ningún caso pretendemos con nuestras interpretaciones reproducir las

representaciones psicológicas que Tales de Mileto haya podido tener, sino aproximarnos al círculo objetivo de conceptos que envuelven al propio Tales, aún cuando él no hubiera estado consciente de todos ellos. Evidentemente sería un anacronismo decir que Jenófanes está exponiendo una teoría de los fósiles cuando nos habla de que, en las canteras de Siracusa, encontró las huellas de un pez y de unas algas, en Paros, en el interior de una roca, una impresión de laurel y en Malta, muchas figuras planas de seres marinos. Jenófanes no sabía lo que era un fósil; pero no es ningún anacronismo utilizar el concepto de fósil al exponer a Jenófanes; incluso este concepto y el conocimiento de su distribución objetiva, geográfica, nos permite controlar la verosimilitud histórica de los relatos de Jenófanes. En ningún texto consta tampoco que Anaximandro viera volar cigüeñas en Esparta, con ocasión de predecir un terremoto del que habla Cicerón *(De div.*, I, 50, 112) —que por cierto niega que la predicción de Anaximandro fuera un acto de adivinación (se trataría más bien del conocimiento propio de un físico). Pero los filólogos pueden legítimamente pensar que el fundamento de Anaximandro fuera el mismo que el que sirvió a los vecinos de Larisa para predecir el temblor de tierra de 1954: la observación de las cigüeñas. El historiador de la Astronomía, cuando expone la astronomía de Tales presupone conocer la bóveda celeste tal como aparecería sistemáticamente a la percepción de un antiguo (y no como pueda aparecer ante un telescopio moderno), es decir, en tanto esta «bóveda celeste» dice un cierto sistematismo perceptual —pero sin que pueda asegurarse de entrada que Tales había diferenciado perceptualmente la constelación de Libra y la de los Gemelos.

3.—No son precisamente constelaciones aquello que en una interpretación de Tales de Mileto como metafísico debe presuponerse, sino funciones ontológicas —y funciones o conceptos ontológico-especiales y ontológico-generales. La adecuación de unas funciones, más bien que la de otras, es una cuestión siempre abierta. Pero aquí nos interesa reivindicar, tanto o más que la adecuación de ciertos conceptos del Materialismo filosófico, la necesidad del método de interpretación ontológica en el sentido fenomenológico-objetivo (y no en el psicológico-subjetivo a que nos estamos refiriendo). La necesidad de este método podría exhibirse con argumentos *ad hominen:* prácticamente ningún intérprete de Tales como filósofo, por estrictamente que quiera acatar el rigor filológico, deja de utilizar el concepto de ἀρχή —que no figura en los textos atribuidos a Tales— o el concepto de «universo» o el de «sustancia» u otros similares. El fundamento de este método de interpretación objetiva (y no psicológica: aquello que conscientemente Tales pensó de hecho) es siempre el supuesto de que los propios conceptos categoriales que aparecen en los textos (agua, círculo, etc.), puedan

realizar funciones o Ideas ontológicas, a la manera como los nudos empíricos del cordel egipcio realizan una estructura geométrica pitagórica y se dejan entender por mediación de ella. El concepto de circunferencia es un concepto categorial-geométrico —pero es a la vez un esquema de identidad, y puede desempeñar funciones ontológicas de identificación (radios *iguales*, diámetros que dividen a la circunferencia por todas las partes en porciones *iguales, uniformidad* de la curvatura, etc.). «En la circunferencia de un círculo, el principio y el fin se confunden» —dice el fragmento 103 de Heráclito y no con intenciones precisamente geométricas. Ciertamente no todos los conceptos categoriales que aparecen referidos a Tales de Mileto habrán de realizar con el mismo vigor y de la misma manera las mismas funciones ontológicas. Por este motivo nuestro método no prescribe ningún rígido apriorismo. Más bien sugiere que la ontología de Tales de Mileto y sus propias ideas metafísicas —supuesto que existan como arquitectura de su propio sistema— deben ser extraídas a partir de las propias determinaciones categoriales (físicas, geométricas...) que lo permitan, por cuanto no es nada anómalo que puedan encontrarse precisamente allí. De este modo, además, en lugar de proceder como si hubiese una nítida distinción entre el Tales metafísico (ese Tales que habría acaso que reducir al fragmento sobre los dioses o sobre el todo) y el Tales geómetra, astrónomo o físico, procederemos más bien de este otro modo: Dado que las propias ideas más inequívocamente metafísicas de Tales proceden ellas mismas de pensamientos que a su vez son físicos (todo es agua) deberemos proceder a la interpretación, a la luz del concepto de metafísica axiomática, de cualquier otra determinación (geométrica, política) que sea capaz de ser iluminada de este modo. No se trata, por tanto, de suponer que absolutamente todos los pensamientos de Tales de Mileto deban aparecérsenos a esta luz. Esto sería una lectura monista del propio pensamiento de Tales y estaría en oposición con nuestros propios presupuestos críticos. Porque si la metafísica monista de Tales puede, en su desarrollo, encontrar sus límites es porque objetivamente no todo lo que contiene el sistema es determinación de un solo principio. Pero, con todo, nuestro método de interpretación nos permitiría, en principio, atribuir eventualmente significaciones que desbordan el estricto campo categorial a determinadas especulaciones geométricas de Tales de Mileto, sin necesidad de suponer que él mismo haya advertido esta significación; a la manera como atribuimos ordinariamente un significado a sus rasgos biográficos sin necesidad de suponer que hayan sido ejecutados de acuerdo a una previa planificación explícita. Cuando Tales asistía a las asambleas públicas, seguramente no pretendía con ello ilustrar una previa enseñanza política, sino que más bien realizaba esa enseñanza, a saber, la compatibilidad de la sabiduría y la práctica po-

lítica. Dado que Tales de Mileto es el fundador de la institución filosófica, todos los rasgos de su vida deben ser sometidos a una implacable interpretación a la luz del sistema que (suponemos) constituía la arquitectura de su institución, de su sabiduría. Esto no es otra cosa sino una suerte de psicoanálisis lógico, o si se quiere, de «ontoanálisis».

4.—Debe advertirse que este método de interpretación pretende mantenerse en la inmanencia misma del sistema interpretado, aún cuando para ello sea preciso reconstruir la arquitectura objetiva de este sistema. Pero dado el supuesto de que poseemos las líneas maestras de esta arquitectura, el método de interpretación se reduce a mostrar que determinado pensamiento de Tales puede ser insertado en tal arquitectura y de que modo tiene esto lugar. De esta manera justificamos o fundamentamos los trozos del sistema de Tales en virtud de la coherencia inmanente con el propio sistema y no en virtud de motivos que propiamente son extrínsecos, pese a la brillantez que puedan revestir. Así, cuando se nos dice que los mitos de Homero o Hesiodo sobre Océano pudieron ser el fundamento de la metafísica de Tales de Mileto, la aparente claridad pertenece a un orden muy distinto del orden filosófico. Es una claridad etnológica, o psicológica, pero no histórico-filosófica. Por que no se trata tanto de comprender la génesis psicológica o histórico cultural de la tesis de Tales —aunque esta comprensión genética sea inexcusable, precisamente para plantear los problemas específicos de interpretación filosófica— cuanto de comprender la función de esta tesis a la luz de la nueva metafísica. Por así decir, el concepto de agua no está en la Metafísica de Tales *porque* ya Homero presentó (Iliada, XIV, 201-246) al Océano como germen o quizá (puesto que el Océano hesiódico es una corriente que rodea al mundo más que un mar) porque Tales era semita o estaba bajo la influencia de la tradición semita del mar primordial (Karl Prümm), acaso del agua del *Enuma Elish* babilonio. Este *porque* pertenece al orden de la explicación, no de la justificación, en el ámbito de la nueva metafísica. Sino porque el agua de Tales puede realizar las funciones ontológicas que la nueva metafísica requiere. Sin duda, los motivos histórico genéticos aportan el material —pero la formalidad histórico filosófica procede de la inmanencia misma de cada sistema, si es que éste es efectivamente tal.

Cuando comenzamos por prescindir de esta interpretación inmanente recaemos en una pura crítica —una crítica extrínseca. Recordar sin más el Océano de Homero a propósito del agua de Tales (o recordarlo conjunta y desordenadamente con otros «fundamentos») es simplemente proceder según criterios extrínsecos. Es decir que el agua de Tales es en realidad un residuo mitológico, antes que una idea metafísica (y si no se quiere siquiera llegar a tanto, es inoportuna eru-

dición). Porque cuando hablamos de los fundamentos de Tales para considerar el agua como ἀρχή nos referimos a sus fundamentos justificativos, por tanto, a la comprensión de todos los motivos objetivos que nos permitan comprender a nosotros al agua como ἀρχή, a la comprensión de las funciones ontológicas que efectivamente pueden serle asociadas al agua, incluso aquellas que no hayan sido representadas subjetivamente por Tales. Este proceder, lejos de constituir un anacronismo —como algún lector pensará alarmado— hace posible el propio conocimiento histórico, al plantear nuevos problemas históricos, puesto que nos permite reconocer la misma ignorancia subjetiva del autor (de Tales) como un hecho histórico significativo. Cuando Aristóteles exponiendo a Tales (*Met.*, 983 b 6) propone un fundamento de la tesis central del milesio —aunque atribuyéndoselo problemáticamente al propio Tales: «Tomó acaso éste su tesis de la observación de que el alimento de todas las cosas es húmedo» —no incurre en ningún anacronismo, sino que sencillamente trata de comprender filosóficamente a su precursor. Y en el supuesto de que se demostrase que Tales no había conocido este argumento que Aristóteles sugiere, tal desconocimiento podría acaso ser considerado como un hecho histórico significativo.

Sólo cuando comenzamos por entender internamente los fundamentos de las tesis de Tales de Mileto podemos medir el alcance de sus fundamentos extrínsecos y podremos, por último, instituir una crítica ella misma interna. Por ejemplo, podremos criticar la metafísica de Tales, no ya tanto por haber escogido como sustancia primera a una sustancia física, como el agua, sino por haber escogido *una* sustancia. No es la tesis del agua, como ἀρχή, sino la tesis misma del ἀρχή, de la φύσις como unidad, el monismo, lo que criticaríamos en la metafísica de Tales. Y esto sin perjuicio de reconocer en ese monismo, en tanto que enfrentado dialécticamente a la conciencia religiosa del politeismo antropomorfista griego, el instrumento principal por medio del cual la razón metafísica pudo llevar a cabo la trituración de la misma conciencia religiosa.

§ 3

El racionalismo de Tales de Mileto

1.—**En el momento en que Tales de Mileto es presentado como un héroe del racionalismo —como es habitual— se está presuponiendo evidentemente una cierta idea de Razón, y esta idea suele ser excesivamente pobre o, al menos, inadecuada al asunto. La tesis sobre el**

racionalismo de Tales queda pues reducida en el fondo —aunque este fondo aparezca oculto con aparatosa erudición filológica— a un puro lugar común (a una ramplonería puramente psicológica: el «inteligente» Tales, el «curioso» Tales). También es verdad que esta tesis puede significar algo más profundo: «Tales instaura la lucha del *Logos* contra el *Mito*».

La tesis del racionalismo de Tales de Mileto es un desafío para todo aquel que la mantenga, porque le obliga a reflexionar tanto más profundamente sobre la Idea de razón cuanto con mayor rigor histórico quiera entender esta tesis. Es imposible aquí ofrecer una exposición pormenorizada del asunto. Tan sólo nos limitaremos a introducir algunos temas de discusión y a bosquejar la Idea por la que nosotros mismos nos orientaremos.

2.—Los conceptos de Razón que a propósito del racionalismo jonio suelen ser más frecuentemente utilizados son los siguientes:

A) Razón en el sentido de *ratio* —especialmente facultad deductiva, argumentativa, silogística. El racionalismo de Tales alude entonces a su habilidad discursiva, incluso su ingeniosidad. Evidentemente este criterio psicológico es totalmente inadecuado, sin que sea erróneo (Aristófanes testimonia una frase que se decía en Grecia, para calificar a una persona inteligente: «¡Es un Tales!»).

El racionalismo no puede reducirse a actividades deductivas o silogísticas y, además, en todo caso no puede caracterizar a Tales ni a los milesios, pues semejantes actividades las constatamos en cualquier salvaje inteligente. Sin duda, con este concepto de Razón se quiere decir, pero no se dice, que la habilidad discursiva de Tales debe ser referida a su proceder en la ciencia geométrica, por ejemplo (en sus ardides para medir la distancia de los barcos a la costa, o la altura de las pirámides a partir de la sombra que arrojaban), con lo cual se insinúa acaso una oposición entre el nuevo método deductivo y el «empirismo» de los pueblos más atrasados (que, por ejemplo, sólo midiendo directamente las distancias podrían determinarlas por observación sensible). Pero la referencia a la actividad científica, como marco para definir la idea de Razón, es un modo de excusarse del análisis de esta Idea, suponiendo ya dado precisamente aquello que sería el principal fruto del racionalismo —la Ciencia— y, lo que es peor, reduciendo a su vez el análisis de este fruto a términos psicológicos (por cuanto lo que se aprecia en él es el ingenio, los ardides).

B) Otras veces, «Razón» se asocia al *concepto* —por oposición a la *metáfora*. Tales representaría el pensamiento conceptual —frente al pensamiento metafórico de los poetas y de los teólogos. Este criterio, en este estado, es inservible, porque sólo sirve bajo escandalosa petición de principio que muy poco analiza del asunto («pensamiento conceptual es el pensamiento... de Tales, frente al de Hesiodo»). Esta

petición de principio encubre una vigorosa actitud ilustrada (el *logos* contra el *mito)* que no por que nos sea simpática deja de ser totalmente confusa y oscura. El principio que llamaremos, al hablar de Empédocles, «principio de gravitación lógica», es mítico, sin duda; «el dios lleva siempre lo igual hacia lo igual» (Odisea XVII, 218), pero este principio se mantiene evidentemente en el ámbito de las relaciones lógicas, que son relaciones de identidad o similares. Tanto los conceptos como las metáforas son episodios de la razón (un chimpancé no formula metáforas). Y, en todo caso, el pensamiento de Tales está cuajado de metáforas o figuras análogas. Representarse a los astros como masas de agua solidificadas no es menos metafórico que representarse la Vía Láctea como un reguero de leche. Para escapar de esta dificultad se distinguirán las metáforas personales de las metáforas impersonales: el pensamiento mítico se caracterizaría por proceder según metáforas personales (la hierba brota en Chipre de las pisadas de Afrodita, como dice Hesiodo); el racionalismo de Tales se caracterizaría por su alejamiento de esta conceptuación antropomórfica, acogiéndose a las metáforas impersonales (los astros serán comparados a cuencos, llenos de fuego, pero que se vuelcan por las noches). Pero este criterio, tan interesante, no explica por qué las metáforas impersonales son más racionales que las personales, dado que ambas son erróneas en el contexto (los astros no son los ojos de una diosa —pero tampoco son cuencos).

C) Otras veces, «Racionalismo» se asocia precisamente al trato con los objetos observables más cotidianos entre los que se mueve la conducta diurna, frente a las imágenes fantásticas de la actividad nocturna. Ahora, lo racional queda del lado de la práctica doméstica, de lo más conocido y empírico. Dice B. Farrington que la inspiración fundamental del racionalismo milesio fue la noción de que todo el universo actuaba en la misma forma que las pequeñas porciones conocidas por el hombre *(Mano y Cerebro*, trad. esp., Ayuso, pg. 27). Estamos ahora ante un criterio de racionalismo aparentemente muy plausible, pero en rigor completamente inútil, salvo que se presuponga esta petición de principio: «El racionalismo milesio se inspira en la reducción de las relaciones entre los objetos del universo al tipo de relaciones que median entre los objetos cotidianos... cuando estas relaciones sean ellas mismas racionales, en cuanto a su función de paradigmas». En efecto, el criterio de Farrington se aplica también, sobre todo, al pensamiento mitológico, que no deja de interponer entre los astros las relaciones domésticas de parentesco. Y, por el contrario, el racionalismo milesio consistió, en algún sentido, en negar determinadas relaciones domésticas, cotidianas, al universo en general. En la vida cotidiana todo objeto utilizado tiene un demiurgo («no hay reloj sin relojero»). Del criterio de Farrington deberíamos concluir

que los milesios tenían que haber atribuido a cada astro un demiurgo —«para que los astros actuasen de la misma forma que las pequeñas porciones conocidas por el hombre». Si el criterio de Farrington parece tan plausible es porque incluye la idea de la unidad del universo (la semejanza entre lo lejano y lo cotidiano) y porque deja totalmente indeterminada la significación de la racionalidad de la «porción más conocida», dejando a cada cual el cuidado de determinar esa racionalidad y produciendo la impresión de que con ello ya ha sido determinada.

3. Nos limitaremos aquí a declarar el sentido de los problemas que creemos están encerrados en el concepto mismo de «Razón». Razón es construcción *(verum est factum)*, pero construcción según nexos de identidad, por tanto nexos lógicos. Todo proceso racional incluye una multiplicidad de elementos (términos) entre los cuales, por medio de operaciones (de los sujetos racionales —aunque su racionalidad no precede a esas operaciones sino que se da en ellas) pueden establecerse relaciones de identidad que comportan la reconstrucción interna de los propios términos del campo. Relaciones y operaciones pueden ser englobadas bajo la denominación de *forma* —frente a la multiplicidad de los términos que constituye la *materia*. Así definida, la forma no es nunca independiente de la materia. Si las sensaciones (o las percepciones, o las intuiciones) figuran como materia de la forma racional, diremos que sensación y razón se comportan como conceptos conjugados, por cuanto la forma racional no es otra cosa sino la misma conexión diamérica de las sensaciones entre sí, de las intuiciones entre sí, cuando esta conexión es operatoria (1).

Lo esencial es tener presente que las construcciones racionales no son dadas, sino construidas por los sujetos, por las operaciones. Pero deben ser objetivadas. Así mismo, las construcciones racionales no son inmediatas, sino que tienen lugar por la mediación de términos oblícuos y formales, pero deben aparecer como dadas en el mismo material. En una palabra, la Razón es dialéctica y esta dialéctica puede ser considerada en dos aspectos: el aspecto de la subjetividad (que afecta más bien a las operaciones) y el aspecto de la objetividad (que afecta más bien a las relaciones). La *dialéctica de la subjetividad* la haríamos consistir en el proceso mismo de eliminación del sujeto,

(1) Si suponemos que la racionalidad procede por «identidades sintéticas» (que se constituyen por la intersección de Identidades y Sinexiones), *y teniendo en cuenta* que las Identidades son o sustanciales o esenciales, y las sinexiones son conjuntas o disyuntas, podemos trazar una Tabla que podría ser utilizada como instrumento para diferenciar el pensamiento mítico y el filosófico. La sinexión conjunta, cuando va combinada con la identidad esencial, nos remite al «Espacio»; pero si va combinada con la Identidad sustancial nos remite a Ideas suprarracionales (v. gr. la «Trinidad»). La sinexión disyunta, cuando va combinada con identidades sustanciales, nos remite a la Idea de Tiempo; pero si se combina con la Identidad esencial nos pone en presencia de Ideas míticas (v. gr. la idea de una emanación sucesiva en el pleroma gnóstico).

que, sin embargo, es el sujeto operatorio; la *dialéctica de la materialidad* la haríamos en la eliminación del medio, como forma de la identidad.

En cuanto a lo que llamamos *dialéctica de la subjetividad:* debe tenerse en cuenta que las conexiones entre términos sólo pueden comenzar a darse a través de *asociaciones* subjetivas (establecidas a través de una subjetividad individual o de grupo). La objetivación de estos nexos no puede entenderse como una «proyección» de las asociaciones subjetivas a los objetos, sino que ha de entenderse como una *eliminación* de la subjetividad. Como esta eliminación, en absoluto, carece de sentido, la dialéctica de eliminación del sujeto sólo puede consistir en la sustituibilidad de unos sujetos por otros (lo que incluye procesos sociales y políticos, de los que aquí no podemos decir más).

En cuanto a lo que llamamos *dialéctica de la materialidad:* la eliminación del medio comporta su incorporación al propio material, su redefinición en cierto modo, y, con ella, una suerte de autonomización del proceso constructivo, según el cual decimos que la razón se asienta sobre sí misma, por ejemplo, en la demostración. El método axiomático es la forma más clara de este aspecto de la racionalización, y es uno de los logros principales de la Filosofía griega, así como también de la Geometría. El método axiomático preside de un modo consciente la construcción del *Poema* de Parménides: de los axiomas de identidad, del tercio excluso, se pretende obtener toda conclusión ulterior.

La eliminación del sujeto y la eliminación del medio son procesos que admiten muchos grados y estos grados son también los del desarrollo de la razón. Hablaremos de racionalidad en el sentido *amplio* cuando nos encontremos ante construcciones racionales (que vinculan términos según nexos de identidad) pero tales que la eliminación del sujeto no se ha producido ni puede producirse. Tal sería la situación de los mitos antropomórficos. En Hesiodo aparecen las constelaciones, los ríos o los montes relacionados entre sí como si se tratase de relaciones entre personas, pero personas divinas, superhombres, gigantes, a través de los cuales se establecen las conexiones idénticas. Estas conexiones, siendo semejantes a las humanas, antropomórficas, homonímicas, precisamente no lo son, porque ningún sujeto humano puede ocupar el lugar de Zeus, y sólo cuando lo ocupe (pero fuera ya del ámbito griego, cuando el rayo haya sido dominado por el hombre) podrá hablarse de racionalización de este dominio. Por este motivo también, las conexiones mitológicas se nos presentan necesariamente reveladas por profetas o por dioses, es decir, ligadas a una subjetividad insustituible, que no puede exhibir los fundamentos objetivos, sino tan sólo manifestarlos, narrarlos *(mito)*. Con esto com-

prendemos como, sin embargo, en los contenidos míticos puede prefigurarse ya la forma racional; y la dialéctica del logos, como desarrollo de la misma racionalidad prefigurada por el mito. Pero de tal suerte que entra en conflicto con él y, tomándolo como *materia*, lo reorganiza y lo destruye. Según esto, la crítica de la razón, ante el mito, es más bien un episodio de la razón ante sí misma —no ante algo extraño— y es, podríamos decir, *autocrítica*.

4.—Las consideraciones que preceden están destinadas a recoger la significación de los descubrimientos geométricos de Tales de Mileto, en la medida en que estos descubrimientos no podrían ser desvinculados del propio pensamiento metafísico de Tales, como instaurador de la *metafísica racionalista*. Como, evidentemente, la conexión directa entre los teoremas geométricos de Tales y sus ideas metafísicas no puede ser establecida, parece que la única vía accesible sea el *regressus* hacia la misma idea de Razón como fuente común de ambos aspectos que la Historia nos da asociados en Tales de Mileto y en los demás filósofos presocráticos: metafísica y geometría.

Es interesante constatar, desde esta perspectiva, que prácticamente todos los teoremas que la tradición atribuye a Tales de Mileto contienen explícitamente la referencia a esquemas de identidad. Ante todo, los tres teoremas que le atribuye Proclo (Diels 11 A 20):

1.—El diámetro divide al círculo en dos partes *iguales*.

2.—Los ángulos de un triángulo isósceles son *iguales*.

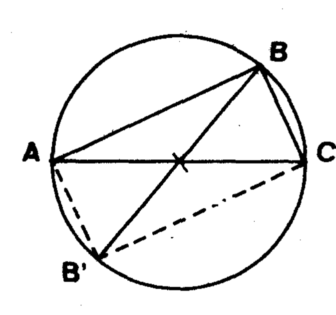
3.—Los ángulos opuestos por el vértice son *iguales*.

Por otra parte, el célebre teorema de Tales, el que precisamente lleva hoy día este nombre, relacionado con los métodos del milesio para medir la altura de las pirámides y la distancia de los barcos, exhibe, del modo más vigoroso, los esquemas de identidad en su modo *analógico* y no *unívoco*. Los esquemas de identidad están aquí representados por el paralelismo (identidad *esencial* de rectas) de la clase de las rectas que cortan a otras dos que, en el caso límite, pueden ser paralelas y perpendiculares a las primeras. En este caso límite el teorema de Tales es un simple desarrollo de un esquema de identidad.

El primer teorema atribuido por Proclo, siguiendo a Eudemo (la bisección del círculo por el diámetro) puede parecer muy insulso y trivial desde la perspectiva de la «información» que suministra, pero es del mayor interés cuando se le analiza ontológicamente desde la teoría de la racionalidad. Porque este teorema no es otra cosa sino el desarrollo de un esquema de identidad, a saber, el mismo concepto de circunferencia en cuanto figura constituida por puntos que *equidistan* de un centro, figura cuyos arcos iguales son todos superponibles, que girando no tiene ni arriba ni abajo —propiedades esenciales que, aplicadas al *Cosmos* (precisamente por Anaximandro, y puede conjetur-

se que por el propio Tales) constituirán el principal correctivo a las representaciones mitológicas sobre los soportes de los cielos y las columnas de la Tierra. La Geometría griega —instaurada por Tales y cultivada («casualmente») por los principales filósofos griegos: Anaximandro, Pitágoras, Anaxágoras, Demócrito...— es, como se ha dicho, la «geometría de la regla y del compás». Pero esta característica no reduce la Geometría griega a la eventualidad empírica de dos instrumentos aportados por los oficios artesanos (agrimensores, escultores). La regla y el compás son dos aparatos que, ellos mismos, pueden considerarse como «operadores» regulados por los esquemas fundamentales de la identidad geométrica: la recta y la circunferencia (esquemas que, traspuestos físicamente, darán lugar a los principios de inercia de Newton y de Aristóteles, respectivamente). Precisamente, los dos tipos de figuras que aparecen en el teorema de la bisección (diámetros y círculos). Según esto, el teorema en cuestión condensa los componentes más racionales del campo geométrico, manifiesta la «escala» misma del campo de construcción racional geométrica, el campo donde la experiencia de la «demostración» pudo tener lugar del modo más claro por vez primera. Y, con esta experiencia, el paradigma de la verdad racional, autónoma de toda «revelación», apoyada en sí misma. Esta experiencia de la «autonomía de la racionalidad estricta» puede ser considerada como la auténtica plataforma del racionalismo milesio. Si esto fuera así, la Historia de la Filosofía no habrá de referirse a los descubrimientos geométricos de Tales a título de simple curiosidad erudita. Podemos intentar reconstruir esta experiencia de la verdad racional, en el nuevo sentido, a propósito del famoso teorema del triángulo diametral que Pamfila (en los tiempos de Nerón) atribuyó también a Tales, según cuenta Laercio: «Pamfila dice que Tales encontró la inscripción del triángulo rectángulo en el círculo, y que sacrificó por ello un buey». Lo esencial del asunto —desde el punto de vista de nuestro concepto de racionalidad— es que el teorema haya sido *demostrado* por Tales, percibido como necesario (y no como un sorprendente resultado confirmado sin cesar empíricamente) a través del esquema de identidad del teorema de la bisección (referido por Proclo). «Todo triángulo inscrito en una circunferencia, que tenga como diámetro uno de sus lados, es rectángulo». Tales no pudo demostrar este teorema a la manera como se demostrará a partir de Euclides, apoyándose en la equivalencia a dos rectos de los tres ángulos de un triángulo —porque Tales de Mileto no conocía este último teorema. Los historiadores de las Matemáticas suelen decir que la demostración que Tales pudo establecer había de ser muy oscura o —como suele decirse— «intuitiva». Pero es esta noción de «intuición» la que suele ser ella misma oscura («intuitiva») porque con la palabra «intuición» se alude muchas veces a procedimientos

que acaso no tienen el rigor algebráico de una demostración *in forma* pero que contienen en ocasiones mucha mayor cantidad de evidencia racional *material* que la que se conserva en las argumentaciones «formales» (Schopenhauer advierte este hecho en *Cuádruple raíz del Principio de razón suficiente*, § 39). En nuestro caso, si Tales hubiera recorrido los siguientes pasos, o similares, para llegar a los resultados de su evidencia, habría recorrido un circuito racional. Inscribamos un triángulo A B C cuyo lado A C sea diámetro. El diámetro divide a la circunferencia en dos partes iguales (y esto, cualquiera que sea el lugar por donde la corte). En virtud de la identidad de la circunferencia, un diámetro que pase por B tendrá, en el otro semicírculo (por respecto al diámetro-lado) un *reflejo* B'. El diámetro B B' genera dos semicírculos iguales (teorema de bisección, de Tales). Los cuatro semicírculos se relacionan entre sí «matricialmente». Las relaciones entre los puntos A B C se reproducen entre los puntos A B' C; por tanto, A B' respecto de B' C reconstituirán las mismas relaciones que median entre B C y A B. Estas relaciones son análogas entre sí, identidad que se nos determina según el esquema de identidad del paralelismo (A B' // B C y A B // B' C).



En consecuencia, el paralelogramo A B C B' será un rectángulo y no un romboide, porque sus diámetros son iguales entre sí. Luego el ángulo en B será rectángulo, porque forma parte siempre —cualquiera que sea la disposición que ocupe, en virtud de la identidad de la circunferencia— de un rectángulo, es decir, porque siempre puede *absorberse* o refundirse en un rectángulo «punteado», un rectángulo que debe ser *eliminado* en la conclusión para reobtener el triángulo de partida, determinado como rectángulo.

Por medio de esta demostración o de alguna otra conducente al mismo resultado, Tales de Mileto habría puesto el pie en el terreno de una construcción racional en el sentido estricto, categorialmente cerrada, autónoma, dependiente tan sólo de la misma legalidad racional objetiva. Una racionalidad que construye con unos términos perceptuales (por medio de la regla y del compás) según unas relaciones necesarias (terciogenéricas, M_3) que se mantienen necesariamente «por el mero hecho de haber puesto las premisas». Lo que parece absolutamente esencial, a nuestros efectos, es subrayar que es la experiencia de la Geometría aquella que probablemente ha ofrecido al racionalismo griego el paradigma de unas verdades racionales que, siendo objetivas, solamente dependen, para que se manifiesten, de nuestras ope-

raciones. Operaciones de un sujeto que puede ser en todo momento sustituido por otro sujeto: en este sentido, la Geometría es profundamente democrática, y no aristocrática, como casi estúpidamente pretendía Farrington.

Así expuesta la cuestión, ¿podría dudarse de que las exploraciones geométricas de Tales, lejos de estar desvinculadas de su proyecto filosófico, constituyen la plataforma y el molde en el que pudo forjarse su mismo racionalismo metafísico? Se refuerza esta idea si abundamos en la sospecha de que, en los teoremas sobre el círculo, Tales de Mileto no solamente habría intuido la forma de una racionalidad nueva y autónoma, sino la materia (el esquema material de identidad) para pensar la totalización del Universo mismo. Se reconoce de ordinario que con Anaximandro «nos encontramos con la aparición del círculo en cosmología» (Cha. Reichen: *Historia de la Astronomía*, trad. esp. Aguilar, pág. 15). Mi conjetura es que fue Tales, el teórico de las circunferencias, quien utilizó ya este esquema para pensar al universo como un todo —y no sólo para pensar la forma de la tierra, a la manera de un disco, según puede seguirse del texto *De Caelo* de Aristóteles (294 a 28). En cualquier caso, fuera Tales o fuera su discípulo Anaximandro, lo importante es advertir que la aplicación del esquema circular al universo (entendido como un todo) desborda las significaciones que suelen ir asociadas al concepto de un simple «modelo cosmológico» —el modelo esférico o cilíndrico, etc. Porque, como estamos viendo, el círculo realiza, él mismo, una Idea ontológica de identidad. Por cierto, no monótona sino continuamente variada en la infinitud de sus puntos; identidad no estática sino dinámica. Es un prejuicio completamente injustificado suponer que la Geometría griega es «estática». Las traslaciones y sobre todo, en el caso de las circunferencias, las rotaciones incluyen internamente, en sus procesos de racionalización el movimiento, aunque abstraigan el tiempo —es decir, aunque abstraigan las relaciones a otros movimientos y, por tanto, la velocidad. (Un semicírculo que gira es causa geométrica adecuada de una esfera, aunque en Geometría no preguntemos por el tiempo que tarda en describir el giro). La introducción del círculo en Cosmología es a la vez, en el marco de un pensamiento monista (el Universo como totalidad), la introducción de un esquema racional en Metafísica, el modo histórico de totalizar el Universo según un esquema racional y no mítico («...si las sustancias físicas fuesen las primeras entre todas las esencias, entonces la física sería la filosofía primera»). Es cierto que la totalización del Universo es el fruto de la razón mitológica —por ejemplo, mediante la imagen órfica del *Huevo del mundo*, del Huevo plateado del que brotó el resplandeciente Fanes. Ya la imagen del Huevo del mundo (del mundo como un huevo) contiene oscuramente la forma de la esfera, pero la imagen mítica se apoya

en otras fuentes (la bóveda celeste) y sobre todo arrastra las adherencias que arrastra el mismo concepto de huevo (sea un reptil, sea un ave). Por tanto, bloquea la posibilidad de una totalización autónoma dada bajo la forma de la racionalidad. Mientras haya un huevo, debe haber una serpiente, Cronos, en el mito órfico. Pero cuando es el esquema circular —reforzándose acaso en el propio huevo mítico— el que se pone en marcha como esquema totalizador del universo, no ocuparán ya el primer lugar las asociaciones míticas, las serpientes que el Huevo arrastra consigo, sino más bien los componentes ontológicos, la identidad y la autonomía que hemos reconocido en la construcción geométrica. La simple extensión de este modelo de racionalidad categorial, geométrica, al universo entero, podrá permitirnos hablar de la instauración de una nueva racionalidad —ingenua, en su audacia inconsciente, pero no ya mitológica (ni geométrica), sino metafísica. Una racionalidad que ponemos a medio camino entre el Mito y la Filosofía estricta. Una racionalidad cuyo efecto inmediato es limpiar los cielos de aves y serpientes míticas que incuban el Huevo cósmico, que hacen superflua la necesidad de buscar soportes a la Tierra (la Tierra se sostiene sobre un elefante pero, ¿dónde se apoya el elefante?). Porque ahora la Tierra (que es un agua condensada) se apoya sobre el agua (Aristóteles, *De Caelo* 294 a 28), es decir se apoya sobre sí misma. Si el universo-agua es esférico ya no tiene para un geómetra ni el arriba ni el abajo que los mitos le atribuyen —porque la esfera es igual en todas sus partes respecto del centro. Y si se apoya en sí misma, es tanto como decir (puesto que la relación de «apoyarse en» no es reflexiva) que no se apoya en nada, es decir, es un modo de aproximarse al concepto metafísico de sustancia primera y primordial, de ἀρχή y de φύσις. Con razón dice Pohlenz (*Nomos und Physis*, Hermes 1953, pág. 426) que el concepto de φύσις constituye, —frente a las explicaciones externalistas del mito— la verdadera creación de la Ciencia jonia (del racionalismo jonio preferimos decir). φύσις no es exactamente lo mismo que γένεσις. Esta tendría una connotación cronológica, característica del relato mítico (*in illo tempore*) —que se conserva en «El Génesis» de la Vulgata— mientras que φύσις, procedente de φύω, tendría el sentido de lo que no *in illo tempore*, sino ahora mismo, y siempre, impulsa y sostiene al universo visible, al universo de las formas: lo que hace crecer, no ya a una determinada forma real (por ejemplo, a la planta mágica que Hermes da a Ulises, en *Odisea*, X, 303, para que sus compañeros, encantados por Circe, puedan recobrar la figura humana), sino a la totalidad de la naturaleza.

§ 4

El racionalismo metafísico de Talés de Mileto
La doctrina del ἀρχή

1.—La experiencia de la cerrada autonomía objetiva de la construcción racional (en la categoría geométrica), extendida al universo como totalidad, nos permite comprender la nueva idea metafísica de ἀρχή o sustancia primordial (Burnet reivindica el descubrimiento de que el título de los tratados περὶ φύσεως atribuidos a los pensadores presocráticos, significaría precisamente ésto: «sobre la sustancia primordial» y no, por ejemplo, «sobre la Naturaleza») con la cual se constituye la Metafísica monista, la que hemos llamado Metafísica axiomática. He aquí, en esqueleto, nuestro argumento: mientras que la racionalidad estricta, desarrollada en una región categorial (por ejemplo la geométrica) incluye la distinción entre una *materia* y una *forma* lógica de racionalidad, el proyecto de racionalizar la unidad (procedente de fuentes míticas) del universo excluye la oposición entre la forma de la racionalidad (la identidad) y un material distinto de esa forma. Cuando nos referimos al Todo, como unidad racional, no cabe pensar en una materia distinta a la de aquella unidad del Todo, porque, en este supuesto, deberían esta materia y aquella forma estar circundadas por otras, y ya no sería total. Pero una materia cuya forma de unidad brota, por así decir, de ella misma, es una materia que se configura autónomamente a sí misma según la forma de la identidad como principio metafísico de toda diversidad que ha de permanecer en ella misma. ¿No estamos de este modo muy cerca del concepto de ἀρχή que, según algunos intérpretes (Simplicio, *Fis.* 24, 13) habría sido acuñado como tecnicismo por Anaximandro, pero que acaso fue utilizado por el propio Tales? ἀρχή significa principio, pero no sólo como aquello detrás de lo cual no hay nada (en el *regressus)* sino como aquello a partir de lo cual (en el *progressus)* brotan todas las demás cosas (ἀρχή significa comienzo, fuente). El ἀρχή es precisamente el principio del universo, pero este concepto de principio sólo tiene sentido evidentemente dentro de un proyecto de racionalización metafísica entendida en términos similares a los precedentes. Es pura ingenuidad, metafísica ella misma —teológica o monista materialista— proceder como si los milesios, al proponerse el problema del ἀρχή, hubieran logrado el «genuino planteamiento de la cuestión fundamental de la filosofía», aunque hubiesen errado en su solución. «La importancia de Tales de Mileto para la Filosofía —se dirá— no consistirá evidentemente en su tesis de que el principio de todas las cosas es el agua, pero sí en el supuesto mismo de que hay que investigar el principio, el ἀρχή». Para esta interpretación, el objetivo de la Filo-

sofía sigue siendo la determinación del primer principio, como si este primer principio o ἀρχή fuese algo desde luego existente, aunque desconocido, al menos por los primeros filósofos. Desde nuestro punto de vista, (el del Materialismo filosófico) el concepto de ἀρχή, no denota ninguna realidad existente aunque ignota. Porque es, él mismo, una *construcción metafísica*, *el resultado de la transformación de la concepción mitológica avanzada del universo en la forma de la metafísica racionalista axiomática, en la forma del monismo de Tales de Mileto*. Este principio (ἀρχή) o sustancia primordial (φύσις) es la misma regla de construcción del Todo, una regla que pretende ser ella misma la propia realidad, la *causa*. Y no solamente la causa material —como reconoció Aristóteles desde sus propias coordenadas (*Met.* A 3, 983 b 6)— sino también la causa formal (y no la causa eficiente, por cuanto no cabe hablar de causa eficiente cuando no hay distinción propiamente entre causa y efecto). Es la φύσις, inagotable que eternamente joven, (*iuvenis* está emparentado con αἰών, eterno) produce de su seno lo diverso, pero dentro siempre de la identidad de la sustancia. La operación «metamorfosis», de que tan amplio uso hacen las construcciones mitológicas, (y que es una operación que contiene ya un esquema de racionalidad) habría sido erigida por Tales de Mileto en la operación central de su metafísica. Que se desprende de sus envolturas míticas precisamente al referir la metamorfosis al Todo, y no a una parte que procede de otras partes determinadas.

2.—Tales de Mileto habría identificado el ἀρχή, el principio, con el agua. La metafísica de Tales de Mileto es así el primer modelo de metafísica monista, naturalista, según el monismo de la sustancia física. Es cierto que una tradición, procedente de Cicerón, se inclina a ver en el pensamiento de Tales la figura de una metafísica dualista. Según esta tradición, Tales de Mileto habría afirmado, cierto, la unidad metafísica del mundo (M_1) pero en la forma de un dualismo sustancial: de una parte, la sustancia material, el agua; de otra una sustancia espiritual, una mente divina «Thales... aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam menten, quae ex aqua cuncta fingeret». (Cicerón, *N. D.*, I, 10, 25. *Vid.* Zeller tomo I, pág. 263, nota 4). Sin embargo, la interpretación dualista de Tales puede estimarse como una reinterpretación llevada a cabo desde el modelo de Anaxágoras (la *migma* y el *Nous*) o incluso desde el modelo de Aristóteles (el *mundo* —ente móvil— y *Dios* —ser inmóvil, pensamiento puro). El monismo de la sustancia de Tales de Mileto parece asegurado por los testimonios más antiguos (Aristóteles) y por su semejanza y proximidad con los otros pensadores presocráticos (Anaxímenes, Diógenes de Apolonia o el propio Parménides).

3.—¿Cómo interpretar, desde nuestras coordenadas, la extraña identificación del ἀρχή con el agua? De otro modo ¿qué tenemos que decir ante una tesis tan asombrosa —incluso en muchos aspectos, no ya errónea filosóficamente, sino carente de sentido? ¿Hemos de contentarnos simplemente con apelar al «atraso de la investigación química» en el siglo VI antes de nuestra era? Esta apelación está fuera de lugar puesto que no somos historiadores de la Química. Lo que tenemos que hacer es tratar de comprender el sentido metafísico, *salva veritate*, de la tesis atribuida a Tales de Mileto, así como sus propias relaciones con la verdad (en nuestro caso, con la materia ontológica general, *M*). En este contexto es absolutamente esencial comenzar advirtiendo que el agua, como fenómeno, no tenía porqué aparecérsele a un griego del siglo VI —envuelto en las tradiciones del respeto religioso hacia el «principio de la vida»— de la misma manera a como puede aparecérsenos a nosotros hoy, a quienes en la escuela se nos ha enseñado que el agua es simplemente H_2O.

De acuerdo con nuestros presupuestos, el sentido metafísico de la tesis de Tales de Mileto sólo puede hacerse consistir en su conexión con la misma Idea de ἀρχή, tal como la hemos presentado —como el esquema límite metafísico de la identidad racional. De la misma manera que en el párrafo anterior intentábamos comprender el enlace entre el «racionalismo del círculo» y la totalización del universo en la forma esférica, nuestra tarea precisa de ahora será tratar de comprender el enlace entre el concepto del agua (τό ὕδωρ) y el esquema del ἀρχή —lo que podríamos designar como la comprensión del «racionalismo del agua», es decir, como el análisis del agua tal como aparece en la metafísica de Tales de Mileto en sus funciones de esquema de identidad. A todo aquél que juzgue desmesurado y hasta ridículo este proyecto, le someteremos a esta disyuntiva: o se lleva adelante un propósito de interpretación similar al que aquí se propone, o no se tiene derecho a hablar de Tales de Mileto en una Historia de la Metafísica. Es cierto que la mayoría de los historiadores de la filosofía no se preocupan de estas sutilezas. Se limitan a presentarse como tales historiadores de la Filosofía, aunque luego se comporten muchas veces como informadores más o menos eruditos de unos fragmentos pre-químicos o pre-cosmológicos, tratando de encubrir su propia conciencia de culpabilidad mediante una advertencia al lector que éste ya conocía: que es preciso tener benevolencia con Tales de Mileto, un pensador del siglo VI que aún no conocía la tabla de Mendeleiev.

4.—Ante todo es preciso comprender la necesidad, dentro del proyecto racionalista que atribuimos a Tales de Mileto, de buscar el ἀρχή, como esquema de identidad, en un material determinado (sea

el agua, sea el aire, o cualquier otro contenido material del mundo). Es cierto que Anaximandro (según el argumento transmitido por Aristóteles, *Física* 204 b 22) habría objetado a Tales de Mileto que el ἀρχή no puede ser nada determinado «porque si un elemento fuese infinito absorbería a todos los demás». Sea: pero con esto —diríamos— Anaximandro está verdaderamente triturando el concepto mismo de ἀρχή. Como trataremos de demostrar en su momento, al proponer Anaximandro como ἀρχή a un contenido indeterminable (el ἄπειρον) está ya, desde el principio, removiendo el mismo concepto de ἀρχή *ejercitado*, si no nombrado o representado, por Tales de Mileto. El racionalismo metafísico de Tales de Mileto, en efecto, no se propone meramente regresar al ἀρχή sino construir con él el universo de las formas: y como este ἀρχή está pensado, desde su comienzo, como inmanente a este universo, se comprende que deba ser homonímico a los contenidos de éste. Reconozcamos a Anaximandro la justeza de su crítica; reconozcamos que el proyecto racionalista de la metafísica de la sustancia es absurdo porque, a partir de un solo principio, forma y materia a la vez, no podríamos salir de él ($A \wedge A = A$). Es la misma dificultad de toda Metafísica teológica que, tras el regreso a un Dios inicial, intenta obtener a partir de él el *progressus* hacia el Mundo, por medio de la Idea a-racional de Creación. El *regressus* hacia un ἀρχή, hacia un primer principio dotado de unidad, bloquea la posibilidad de todo *progressus* —y el haber conocido esta implicación, y haberla mantenido con audaz coherencia constituirá el núcleo de la metafísica acosmista de Parménides. Pero todas estas críticas presuponen el modelo mismo que se critica, y sólo son posibles cuando el modelo mismo ha sido ensayado: la Metafísica de Tales de Mileto. En consecuencia nuestra tarea consistirá no ya precisamente en criticar a Tales, sino en penetrar en su propio proyecto de racionalismo metafísico (si es que efectivamente es posible atribuírselo) es decir, comprender, desde la inmanencia de su proyecto, por qué tenía que seleccionar como contenido de su ἀρχή a un esquema de algún modo categorial y cuales son los motivos por los cuales pudo haber pensado que este contenido debió de ser el agua.

5.—Pero al ἀρχή que se presenta como fenómeno (como una forma del mundo de las formas, como una parte del todo) han de corresponderle determinaciones paradójicas, que exhibirán el punto dialéctico en el cual el fenómeno se sustrae a sí mismo para presentarse como sustancia y la sustancia se determina a sí misma presentándose como fenómeno. La *parte* debe desaparecer como tal para desempeñar el papel de *totalidad* —por tanto, para englobar a las otras partes— y el *Todo* debe aparecérsenos como una *parte*. Y el contenido seleccionado como tal (el agua) debe realizar, según su propia materialidad, estas funciones dialécticas. Para lo cual es preciso mantener constan-

temente la distinción de los planos entre los cuales esta peculiar dialéctica tiene lugar. Habitualmente, los expositores de Tales señalan lo que podríamos llamar la *ubicuidad* del agua como justificación de la tesis del milesio (todo es agua). En efecto, se dice, el elemento acuoso aparece por todas partes, en los mares, en los ríos y sobre todo en el cielo, de donde el agua nos cae en forma de lluvia. Pero esta justificación de la tesis de Tales, por su apelación implícita a la ubicuidad del agua, es tan confusa que a veces resulta hasta ridícula. ¿Acaso el expositor piensa que el agua es realmente ubícua? Sin duda no lo es, fenoménicamente al menos. ¿Se quiere decir simplemente que es muy abundante? Pero abundancia no es ubicuidad y es un ejemplo de asombrosa ramplonería el que nos ofrece W. P. D. Wightman (*The Growth of Scientific Ideas*, Edimburgo 1950, pág. 10) cuando nos dice que la tesis de Tales, aunque es errónea, no carece de sentido «porque efectivamente la mayor parte de la superficie terrestre es agua». Como si dijese: la tesis de Tales de Mileto es verdadera en un 70%. Pero en el «todo es agua» de Tales, no hay que ver la totalidad que interesa a la historia de la Química, la totalidad enumerativa, sino el Todo metafísico, y bastaría que el 1% de la realidad no fuese agua para que la tesis misma perdiese su sentido en su 99% restante.

Abundancia no es ubicuidad. Todo ocurre como si los expositores de Tales no procediesen con la conciencia de la naturaleza dialéctica del asunto que tenemos entre manos y sólo percibiesen confusamente algunos planos de esa dialéctica. La ubicuidad es una propiedad que, supuesta la tesis, ha de corresponder al agua en cuanto ἀρχή. Pero en cambio, la ubicuidad no puede corresponderle al agua en el plano fenoménico, porque si todo apareciese efectivamente como agua, no habría fenómenos, el mundo de las formas desaparecería, y los argumentos justificativos de las tesis de Tales serían superfluos. La ubicuidad del agua como ἀρχή debe aparecer en el fenómeno como no ubícua. Entonces ¿qué significa su abundancia? Pues no sería su abundancia, su presencia por todas partes, sino su ausencia aparente (aún del 1%) aquello que resultaría problemático. Por consiguiente, es preciso situarse en el punto de vista del mundo de las formas, en el *regressus* al ἀρχή y en el *progressus* del ἀρχή al mundo. La abundancia fenoménica del agua ¿es un indicio de su ubicuidad? Tampoco, desde un punto de vista riguroso, puesto que podría darse el caso de que el ἀρχή, dado que no aparece ubícuamente, se presentase mucho más raramente como fenómeno («la naturaleza gusta de ocultarse», decía Heráclito). En consecuencia, si la abundancia es un índice de ubicuidad, en el *regressus*, será debido únicamente a que, en el *progressus*, la ubicuidad obligada tiende a ser entendida como verificable donde quiera, por tanto, como abundancia. Entre la abundancia y la ubicuidad estableceríamos así una relación similar a la que pueda haber entre

la construcción de una serie cuando vamos añadiéndole términos y su límite. La abundancia fenoménica está tan lejos —y tan cerca— de la ubicuidad ontológica como la abundancia de los pasos de Aquiles con respecto a los de la tortuga. Si la llamada ubicuidad del agua (en realidad su abundancia fenoménica) puede exhibirse como justificación de la tesis de Tales de Mileto —como un indicio plausible que pudo haber obrado en la mente de Tales de Mileto— sólo puede ser debido (cuando queremos interpretar a Tales como un pensador racionalista, dejando de considerarlo desde un mero punto de vista psicológico, como un individuo a quien «se le ocurrió» asociar míticamente la abundancia del agua con su ubicuidad) a que la abundancia fenoménica está ya funcionando en el contexto de un *progressus* racional, desde el ἀρχή. Ahora bien, el fenómeno nos remite a la esencia (el pensamiento, la realidad) cuando a su vez la realidad (o la esencia) nos remite al fenómeno pero suprimiéndolo como tal. Es el proceso dialéctico constitutivo del argumento ontológico. De la Idea de Dios (y la Idea es como un fenómeno, una humedad, un lugar en donde Dios —que también es ubícuo— se manifiesta a la conciencia, a la manera como el ἀρχή se manifiesta en el fenómeno acuoso) San Anselmo cree poder pasar a la misma Realidad divina, la cual, por cierto, destruye la posibilidad misma de Dios como pura Idea. Porque una Idea de Dios que sólo fuera Idea, que no contuviese a Dios como existente, no sería la Idea de Dios. Según lo que precede, por tanto, la verdadera cuestión filosófica que nos plantea la tesis de Tales de Mileto sobre el agua es la cuestión de la conexión entre la Ontología general y la especial bajo la forma de la posibilidad de comprender al ἀρχή (M) como determinándose en un fenómeno, sea un pensamiento (M_2, la Idea de Dios) sea un cuerpo (M_1, el agua). En la tesis de Tales de Mileto habría que analizar el agua en tanto que en alguna de sus específicas determinaciones (muchas de las cuales pudieron haber sido representadas psicológicamente por el propio Tales) realiza las funciones de un ἀρχή que se presenta como fenómeno y de un fenómeno que realiza características de un ἀρχή. Ambos procesos se realimentan continuamente, a pesar de que a su vez se refutan continuamente. Cierran un círculo dialéctico típico, si se quiere, un cortocircuito, que consideramos propio del racionalismo metafísico. Por eso, la situación es muy similar al proceso dialéctico en el cual Aristóteles establece, a partir de la tesis de la eternidad del movimiento (tesis relativa al mundo de las formas, M_1), la tesis de la eternidad del Primer Motor inmóvil, M. Porque el mundo es eterno (porque el movimiento del mundo es eterno) necesita un motor eterno, pero sólo gracias a que este motor eterno existe, el movimiento del mundo podrá ser eterno. Se intenta trivializar este círculo distinguiendo un *ordo cognoscendi* y un *ordo essendi*. «En el plano del conocimiento, lo primero es la

eternidad del mundo y lo segundo es el primer motor; en el plano de la realidad lo primero es el primer motor y lo segundo el movimiento eterno del mundo». Pero esta distinción entre dos planos sólo abstractamente disuelve el círculo dialéctico, puesto que precisamente éste contiene la unidad de estos planos que se quieren presentar como simplemente distintos, aunque acoplados (también Santo Tomás pretendía reducir el argumento anselmiano por medio de la distinción entre un plano real y un plano ideal). El círculo dialéctico de Aristóteles puede también compararse con el llamado «círculo de Descartes», el círculo entre el *cógito* y Dios. Ahora no es el movimiento eterno del mundo, sino la evidencia indestructible del *cógito* la que aparece vinculada a la acción divina. Tras el *cógito*, Descartes se eleva a Dios. Pero resulta que es Dios (no ya en sus funciones de Primer Motor, como en Aristóteles, sino en sus funciones de Ser veraz) aquel que sostiene al *cógito* en su existencia, frente a las asechanzas del genio maligno, de la misma manera que el Primer Motor mantiene al mundo en movimiento frente a la amenaza del reposo mortal. Por lo demás, estos círculos dialécticos, que nos conducen de lo que es más evidente *quoad nos*, a lo que es más evidente *quoad se*, es decir, a lo que *quoad se* consta como fundamento de lo que se nos aparece *quoad nos*, no son exclusivas de las Ideas consideradas por la filosofía, sino que también tienen lugar en el plano de los conceptos categoriales. Los ejemplos son muy abundantes. Sirvan los siguientes: ante todo la relación entre el llamado teorema del coseno y el teorema de Pitágoras. Al teorema del coseno llegamos presuponiendo como premisa *(quoad nos)* el teorema de Pitágoras; pero luego resulta que el teorema de Pitágoras se nos aparece *quoad se* como un simple caso particular del teorema del coseno. Formulemos el teorema del coseno por medio de la ecuación: $a^2 = b^2 + c^2 - 2\ bc\ .\ \cos \alpha$ —figurando «a», «b», «c» como símbolos de lados y α como el ángulo comprendido entre las dos rectas designadas por las letras de su monomio. El teorema del coseno se apoya en el teorema de Pitágoras. Dado un triángulo cualquiera, siempre puede ser descompuesto por una altura en dos triángulos rectángulos, en los cuales es siempre posible expresar un cateto en función del otro lado y del coseno del ángulo que forma con aquél; por tanto, siempre es posible sustituir estos valores en la relación pitagórica. Pero, una vez establecido el teorema del coseno, el teorema de Pitágoras se presentará como un mero caso particular, aquel en el que el ángulo formado por b y c es recto y, por tanto, $\cos \alpha = 0$. Con lo cual reobtenemos la relación pitagórica $a^2 = b^2 + c^2$. El concepto de número entero es anterior al concepto de número racional, hasta el punto de que el número racional se define como un par de enteros ordenados (según ciertas relaciones dadas en un marco operatorio); sin embargo, a partir de los racionales, redefinimos los en-

teros como un caso particular en el que uno de los términos del par, el consecuente, es la unidad.

Analicemos el Agua de Tales de Mileto en el contexto de esta dialéctica:

I.—El ἀρχή, en su realización como fenómeno (como determinación entre otras, como parte de un todo) tiene, ante todo, que incluir la forma del fenómeno. Es decir, de la apariencia que esconde realidades tras su propia presencia. Apariencia negativa y no positiva, en el sentido de que el fenómeno no presenta engañosamente lo que no existe sino que, más bien, oculta lo que existe: no presenta el no ser como ser, sino al ser como no siendo. (Hasta el advenimiento de los conceptos nucleares, el agua más clara ocultaba, a las categorías de la Química clásica, las diferencias entre el agua ligera y el agua pesada). La dialéctica de la apariencia negativa deberá realizarse en cualquier caso en el ἀρχή que se presenta bajo cualquier tipo de fenómenos. El agua satisface esta exigencia: el agua es el ἀρχή, pero ante todo el ἀρχή en tanto se oculta como tal. Satisface el agua esta exigencia principalmente por su cualidad —físico epistemológica— de la *transparencia*, particularmente referida a otros fenómenos que nos consta están ocultos en ella. Cuando disolvemos sal en el agua, no solamente podría decirse, desde el punto de vista de las transformaciones reales supuestas por Tales, que la sal se transforma en agua, sino también que aquella sustancia sólida permanece, con todas sus cualidades (por ejemplo, el sabor salado) oculta ante la vista, en el agua que la ha absorbido (el concepto de agua se aproxima ahora al «disolvente universal» de los alquimistas). Por consiguiente, el agua fenoménica es «más que agua», y esta es la condición ontológica necesaria a un fenómeno positivo. Desde este punto de vista, la tesis de Tales no significa una reducción empobrecedora de todas las determinaciones al agua fenoménica, en la medida en que el agua, precisamente, se nos presenta «enriquecida» con todas las otras determinaciones invisibles que «contiene disueltas» en su seno, particularmente la vida. A la observación ordinaria —aquella que Tales pudo haber tenido—, del agua más clara de un arroyo parecen brotar las briznas de musgos, los infusorios y los peces que la habitan. Según esto no es necesario entender el agua (τό ὕδωρ, ὕδατος) de Tales como algo distinto que el agua ordinaria, por ejemplo, como lo húmedo, más abstracto (ὑγρός), con objeto de no empobrecer la concepción del mundo. El agua de Tales puede ser el agua ordinaria, pero en tanto que es fenómeno. Apariencia positiva, intuida por el mito, en tanto que la misma agua, reducida a su forma mineral —reducción que también el ingeniero Tales, el que desvía de su cauce el río Halis ha podido hacer —es «más que agua».

Es cierto que no consta, en ningún testimonio, en ningún fragmento, que Tales de Mileto haya considerado al agua en términos de la distinción entre apariencia y verdad o en términos de la distinción entre fenómeno y realidad. Pero esta distinción —que es solidaria de la crítica filosófica y que es característica del ulterior pensamiento presocrático (en Anaxágoras ya explícitamente los fenómenos aparentemente homogéneos ocultan una infinita variedad) está exigida por los propios planteamientos metafísicos que atribuimos a Tales de Mileto, y nada se opone a que él de algún modo la hubiese reconocido. En cualquier caso, si no la reconoció en absoluto, la conclusión sería que no tenemos derecho a considerar a Tales como el fundador de una metafísica racionalista y que cuando así se propugna por muchos, en realidad no se sabe lo que se dice. Tampoco es necesario llegar al extremo de Gompertz cuando ve en la tesis de Tales una forma de escepticismo, o el embrión del mismo. Porque, según Gompertz, la tesis de Tales exigiría la duda ante lo que percibimos como distinto de lo que es, el agua. Pero el escepticismo filosófico aparecerá a consecuencia de la ruptura interna del monismo metafísico —sobre todo a partir de Parménides, todavía dogmático, en cuanto «premisa» de Gorgias — pero no en el monismo originario, en Tales de Mileto mismo.

En la misma perspectiva del ἀρχή como fenómeno hay que considerar la ubicuidad del agua, de la que ya hemos hablado.

II.—El fenómeno, en sus funciones de ἀρχή. El agua, en su propia condición de fenómeno no sólo ocultará una riqueza inagotable (no sólo se oculta como ἀρχή) sino que también tiene que manifestar, en su propia fenomenalidad, las funciones características que al αρχη van asociadas por el constructivismo racionalista. Estas funciones se concretan en las características de un esquema de identidad que fuera capaz, desarrollándose, de determinarse en las formas más diversas, que sin embargo permanezcan en la unidad de todo.

A.—Ante todo, aquellas determinaciones del fenómeno que los escolásticos llamaban *simpliciter simplices* (precisamente para descubrir por analogía los atributos de la deidad en las cosas finitas: realidad, bondad, unidad, belleza...). El agua fenoménica manifiesta ya un vigor y una fuerza —cuando, formada en grandes olas, arrasa los diques o traga las naves— que directamente corresponden a la idea del ἀρχή. Es aquí donde sistemáticamente cabría recoger la significación que para la metafísica del agua han podido tener los mitos egipcios, babilonios o griegos en torno al agua. Sistemáticamente: desde el punto de vista de la Historia de la Filosofía. Si estuviéramos haciendo Historia de la Religión o de la Mitología podríamos partir ya simplemente de estas concepciones «mediterráneas» sobre el agua, considerando el pensamiento de Tales de Mileto como un desarrollo de

aquellas concepciones. Por así decir, los componentes mitológicos serán englobados aquí en el conjunto de las ideas mitológicas. Pero, desde nuestro punto de vista, estas constataciones, aunque deben ser presupuestas, se colocan en una situación más bien externa. Porque ahora partimos de la perspectiva de la razón, del λόγος y la influencia de los mitos del agua en el sistema de Tales no queda ignorada, sino recogida de otro modo. Mientras que para la Historia de la Mitología los mitos sobre el agua aparecen como causas formales (modelos) de los sistemas filosóficos, para la Historia de la Filosofía los mitos sobre el agua aparecen como el material (causa material) ofrecido al proyecto racional, como componente de los *fenómenos* (ambitales) que el nuevo racionalismo tiene que asimilar. Mejor que hablar de la «influencia del mito en la Metafísica», preferiríamos decir que la Metafísica toma a los mitos como materia misma de la cual el nuevo principio racional se nutre. La nueva metafísica no está por eso menos lejos del mito, pero no porque esté envuelta en él, sino más bien porque el mito ha sido asimilado en la metafísica, en la nueva forma.

B.—Como esquema de identidad operatorio, el agua fenoménica:

a) Parece contener en su propia inmanencia de cuerpo extenso el esquema interno de su transformación. Se trata del famoso proceso de la rarefacción y condensación (μανότης, πυκνότης) que Anaxímenes aplicó al aire y que, según testimonio de Galeno, habría conocido ya Tales (Zeller, tomo I, pág. 262, nota 2). Evidentemente, la cuestión es de importancia central en una «embriología» de la metafísica racionalista: se trata de saber si este racionalismo comenzó como racionalismo del grupo de transformaciones. Porque, sin duda, rarefacción y condensación pueden considerarse como operaciones mutuamente inversas, susceptibles de constituir un grupo de transformaciones que ofrecería un paradigma de racionalidad en el sentido operatorio. Es esencial insistir en este punto: si la condensación y la rarefacción —que son conceptos estrictamente físicos— tienen la significación metafísica que se les ha atribuido en la antigüedad (y que les siguen atribuyendo los historiadores de la Filosofía) es decir, si pertenecen a la Historia de la Filosofía y no sólo a la Historia de la Física es porque constituyen la realización física de una idea de racionalidad peculiar (cuando van vinculados a la tesis de la sustancia única). Ahora bien, parece bastante claro que es el racionalismo del grupo el que conviene a los conceptos de rarefacción y condensación de una única sustancia. Por ello sería necesario reconstruir el modelo completo de este grupo de transformaciones para poder, desde él, medir el significado del primer racionalismo metafísico —no para atribuirle apriorísticamente todas sus exigencias, sino para constatar históricamente por qué estas exigencias quedaron bloqueadas. La situación es similar a la del historiador de las Matemáticas que expone

los descubrimientos pitagóricos en Geometría: sólo desde nuestras perspectivas sobre los números irracionales, podremos apreciar la significación de los bloqueos que el pensamiento pitagórico experimentó en el campo de la Geometría.

Rarefacción y condensación de una sustancia pueden considerarse como operaciones o transformaciones (llamémoslas μ, π) constitutivas de un grupo, como la adición y sustracción (en Aritmética) constituyen el grupo de los números enteros positivos y negativos. Aquí el grupo (μ, π) es el universo de las formas o fenómenos de este universo. El material al cual se aplican las operaciones μ, π está constituido por todas las formas o determinaciones del mundo (rocas, animales, astros) que, de este modo, aparecerían como transformaciones unas de otras, y, por consiguiente, como resolviéndose en una sustancia única. Si el sistema de Tales estuviera efectivamente organizado según el racionalismo del grupo, la situación, que no parece muy desemejante al pensamiento de Tales tal como lo conocemos, tendría un aspecto como el siguiente:

1) El producto de dos transformaciones es una transformación del grupo (condición de cierre). Si por condensación pasamos de *A* a *B* (o de π_1 a π_2) y de *B* a *C* (de π_2 a π_3), también podemos pasar de π_1 a π_3.

2) A cada transformación π_i le corresponde $\pi_i^{-1} = \mu_j$ —a cada condensación una rarefacción.

3) Hay una transformación neutra que aplicada a cualquier fenómeno lo deja invariante. Tal podría ser, en nuestro caso, la simple traslación del cuerpo, sin variación de volumen (puesto que en la rarefacción el cuerpo aumenta de volumen y en la rarefacción disminuye). Si suponemos acotado a este grupo: la condensación máxima de toda sustancia en un punto y la rarefacción máxima de toda sustancia en un espacio infinito, serían las cotas. En ambos casos, el mundo de las formas desaparecería. Desde luego, no hay ningún testimonio de que Tales de Mileto ni luego Anaxímenes, su sucesor, que también apeló a la rarefacción y a la condensación, hayan desarrollado la estructura racional, por la que parecen estar envueltos, en la dirección de sus límites infinitos. Desarrollo, sin embargo, que nos conduciría a Zenón de Elea y, luego, al atomismo. Podría postularse, con todo, que jamás son alcanzables estos límites infinitos, que el mundo es finito, y que precisamente debe serlo dentro de este sistema de transformaciones. Lo que sí es evidente es que, racionalmente, ni el límite de la condensación ni el de la rarefacción nos remiten a algo que pueda con sentido ser llamado agua. Razón de más para entender el ἀρχή como dado siempre en sus determinaciones, jamás separado de ellas, conforme a la inspiración de lo que Platón llamaba las «musas jóni-

cas» —frente a las «musas italianas»—. Pero no carece de todo sentido suponer que (puesto que los fenómenos son partes, determinaciones) a medida que más condensación relativa tengan los fenómenos, más sustancia relativa tendrán. Esto refuerza la necesidad de interpretar la designación del agua fenoménica como ἀρχή. No por su mayor semejanza a una hipotética sustancia separada (a la manera como la mente humana era, para San Agustín, la imagen de la Trinidad), que no existe como tal, sino por su mayor semejanza a una sustancia ἀρχή que tuviera que presentarse como una determinación más, como un fenómeno.

b) La misma experiencia fenoménica nos presenta al agua como determinándose internamente en los tres estados: líquido, sólido y gaseoso. La naturaleza protéica del agua fenoménica, remite, pues, a las transformaciones teóricas μ, π, y recíprocamente. Por consiguiente, la naturaleza protéica del agua, habitualmente subrayada por los expositores de Tales de Mileto, no tiene significado por sí sola, sino en el marco del grupo de transformaciones de que hemos hablado en el apartado anterior. (Por lo demás la experiencia de la naturaleza protéica del agua podría analizarse en términos de un *progressus medio* del que hablaremos a propósito de Anaxímenes).

c) La tierra (por ejemplo, la sal) parece convertirse en agua al disolverse; el agua, parece convertirse en tierra (en mármol) al gotear en las cavernas, para dar lugar a las estalactitas (Jenófanes de Colofón, que como se sabe pertenece a la tradición de la Escuela de Mileto, habría expuesto esta idea. Al menos así interpreta Diels el fragmento 37: «en algunas cavernas el agua gotea para abajo»).

d) En particular, el agua fenoménica aparece presente en las representaciones más ricas del mundo de las formas, en los organismos vivientes, y parece ausentarse de las determinaciones más pobres de lo seco y lo muerto. Aristóteles se refiere a este argumento, aunque indicando que es conjetura propia (*Metafísica* A 3, 983 b 6). El agua está en el semen de los animales —que es como una espuma (como la espuma de la que, según Hesíodo, brotó Afrodita) y el agua está presente en todos los alimentos de los animales. Gracias al agua del Nilo, el estéril desierto estalla en brotes de vida. El agua es así ya, como fenómeno, un principio de la vida, y en este sentido la doctrina de Tales es un *hilozoismo* más que un *hiloquimismo*. Adviértase que este argumento de Aristóteles no se confunde con el argumento de la «ubicuidad», y supone una teoría similar a la que hemos ofrecido antes al hablar de las cotas del grupo de transformaciones. El ἀρχή se manifestará principalmente en las determinaciones más ricas —su abundancia será *intensiva*, no sólo *extensiva*. Podíamos decir que la vida corresponde a un estado de máxima condensación (π_n) fenoménica del ἀρχή y que, por tanto, allí habría de encontrarse su intensi-

dad mayor. Guthrie (volumen I, pág. 61) opina que el nexo entre el agua y la vida, que Aristóteles subraya, fue seguramente el argumento principal del propio Tales (a diferencia del argumento fundado en su carácter protéico, en el que Burnet insistió) y cita como curiosidad opiniones posteriores que ayudan a comprender la importancia de la tesis de Tales: la de Van Helmont y la de Sir Charles Sherrington («la mayor parte de una célula-huevo es agua y agua es su primer hábitat»).

C.—Como esquema de identidad, el agua fenoménica nos sugiere una forma de relación de identidad muy característica entre las partes y el todo y las partes entre sí:

a) Las partes del agua se absorben en «el Todo», perdiendo sus perfiles sin perder su masa, y a veces tiñéndolo con sus cualidades.

b) Las partes del agua se mantienen continuas sin solución de continuidad; un movimiento se mantiene propagándose desde un punto a todos los demás y, por cierto, en forma de ondas concéntricas, circulares. Tampoco figura en ningún fragmento esta observación. Pero es inverosímil que Tales no la haya, no ya constatado, sino asociado a sus esquemas generales. Quien meditaba sobre el círculo y sobre el agua, ¿puede haber dejado de fijarse en la forma en que se agita un estanque, en círculos concéntricos, puede haber dejado de atribuir alguna significación a este fenómeno cotidiano?

Las relaciones de absorción entre las partes de un líquido como el agua y el todo fenoménico y las relaciones de continuidad (unidad) dinámica de las partes entre sí, realizan características que en todo caso el ἀρχή habría de reivindicar.

6.—En resolución: si podemos atribuir algún significado metafísico (y no sólo químico-cosmológico) a la tesis del agua como ἀρχή será en la medida en que en el agua veamos ciertamente el agua fenoménica, pero un agua que, por serlo, puede llevar disueltas en su seno a todas las demás cosas, a la vida y, por así decir, puede llevar disuelta en su seno a la propia divinidad.

«Todo está lleno de dioses» pensaba Tales según dice Aristóteles (*De Anima* A 5, 411 a 7). El agua es divina porque es el principio de la vida y es vida ella misma, vida que se determina de mil formas que jamás salen de su propia sustancia, derramándose y recogiéndose en un continuo y eterno movimiento de torbellino. En cierto modo el agua como ἀρχή contiene todas las cosas juntas, sin ser ninguna de ellas: es una imagen de la materia ontológico-general (*M*) pero una materia que no quiere declararse diferente de las formas, sino que se identifica en ellas en la unidad del mundo.

7.—El conocimiento, particularmente la percepción visual, se explicaría por el agua: como en los lagos se reflejan los paisajes, en los ojos —que son agua, humor acuoso— se reproducen los objetos ex-

teriores. Tampoco esta explicación de la percepción aparece en los fragmentos, pero sería ahora demasiado audaz no hacer esta reconstrucción. Dos grandes esquemas para la comprensión de la percepción visual nos han legado los presocráticos: el esquema del *reflejo* (que defenderá después Aristóteles) y el esquema de la *proyección* (que defendió Platón: *Timeo* 45 b). Según el primero, el ojo ve porque en él se reproducen las figuras, y ello porque su naturaleza es acuosa, como dice Aristóteles. De acuerdo con el segundo esquema, el ojo ve porque (siendo de naturaleza ígnea) de él sale un rayo, un fuego que no quema, hacia los objetos exteriores. La tesis del reflejo es una tesis jonia; la tesis del fuego proyectivo es itálica (Alcmeón de Crotona la propuso). No parece, por tanto, muy aventurado suponer que Tales de Mileto, que sostenía que todo es agua, hubiese ya formulado el primer esquema, en virtud del cual la percepción visual y el conocimiento realiza de un modo peculiar la identidad. La identidad misma de las cosas, en la forma de la identidad por semejanza, o como se dirá más adelante, de la identidad según la esencia.

§ 5

Sobre el significado dialéctico de la Metafísica de Tales de Mileto

1.—La metafísica monista de Tales recorre audazmente un camino abierto a la *razón* pura (es decir, ingenua), un camino lleno de dificultades, un camino sin salida, pero que era preciso explorar. Recorriéndolo, el racionalismo adquirirá conciencia, no sólo de sus límites, sino también de sus verdaderos intereses y podrá, en adelante, aborrecer desde dentro cualquier otro intento que marche al margen de los intereses de la razón estricta, que marche por el camino del mito. El racionalismo naturalista de Tales de Mileto barre las formas míticas con las cuales el universo es representado antropomórficamente; barre los dualismos tenebrosos entre los dioses y los hombres, entre los cielos y la Tierra. Si todo es una sola sustancia cuyas partes se atraen mutuamente (Tales observó el fenómeno de la atracción del ambar y del imán, más que el de su repulsión), los hombres quedan absorbidos, como las gotas de agua en el mar, en un mundo que los envuelve, pero que no los destruye, porque, en virtud de la unicidad de la sustancia, todo lo que pueda encontrarse en los cielos, se encuentra también en la Tierra. La tesis de la unidad de la materia cósmica —no hay una materia celeste, divina y buena y otra terrestre, diabólica y perversa— es la tesis optimista y antirreligiosa de Tales de Mileto.

«Todo está lleno de dioses»: este es el verdadero golpe de gracia a la religión, asestado por Tales de Mileto. Porque los dioses no se destruyen tanto negándolos como afirmándolos por todas partes. Si todo está lleno de dioses es porque no hay un lugar reservado a ellos, un Olimpo sagrado: los astros son divinos, pero no menos divinos que la roca más humilde. La naturaleza es inagotable —el agua es más que agua— pero nunca extraña en sí, ni enemiga, porque todo lo que en los cielos exista, existe también en nosotros mismos.

2.—El mundo deja de ser extraño a los hombres. Envuelve a los hombres como el todo a la parte, como lo mismo a lo mismo. Por ello, la cosmología de Tales es ya una moral, en cuanto contiene el principio de la crítica a toda moral fundada en los principios teológicos del terror a los dioses y a la muerte, del terror a las potencias de un mundo que nos fuera ajeno y en el que estuviésemos arrojados como en una cárcel. Es una moral cósmica, que es un género presocrático que, sin embargo no ha acabado con los presocráticos. Renace una y otra vez. Lo encontraremos en Bruno y en Bradley. Lo encontraremos en el materialismo monista de todos los tiempos. He aquí el testimonio de uno de los más groseros materialistas, el doctor Büchner —un auténtico presocrático de nuestra época— que, sin embargo, sabe expresar admirablemente el significado moral del monismo cósmico materialista: «Algunos grandes filósofos han dicho que la muerte era la causa de toda filosofía. Si esto es cierto, la filosofía experimental de nuestros días ha resuelto el enigma filosófico más grande: ha demostrado lógica y empíricamente que no hay muerte y que el gran misterio de la existencia consiste en una metamorfosis no interrumpida. Todo es inmortal e indestructible: el gusanillo más imperfecto y el más enorme de los astros; el grano de arena y la gota de agua, así como el ser más elevado de la creación, es decir, el hombre y su pensamiento. Sólo cambian las formas por medio de las cuales se manifiesta el ser; pero éste permanece eternamente el mismo, es imperecedero» (Doctor Luis Büchner: *El hombre según la ciencia: de donde venimos, quienes somos y a donde vamos*. Traduc. de R. B. Moratín. Barcelona, 1870).

Además la tesis del monismo de Tales es una moral en tanto que encierra un principio democrático: todos los hombres somos iguales, la sangre que corre por las venas de todos los hombres es un líquido acuoso de la misma naturaleza, todos los hombres estamos moldeados de la misma sustancia y las diferencias son fenoménicas, accidentales. El principio de transformabilidad universal de unas cosas en otras contiene también la negación de los opuestos irreducibles —no sólo de lo frío y lo caliente, de lo seco y lo húmedo, sino también de los griegos y bárbaros, de los esclavos y los señores. Diríamos tam-

bién que la metafísica de Tales de Mileto contiene la forma general del principio igualitario pero en la fórmula de la reversibilidad —un señor puede llegar a ser esclavo y un esclavo puede llegar a ser señor— (sea en esta vida, sea en la vida futura si es que Tales de Mileto sostuvo creencias reencarnacionistas). También es verdad que el monismo de Tales, así interpretado, contiene el principio de la nivelación de todos los valores —lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo. Todo es transformable lo uno en lo otro y equivalente. Entonces, la metafísica de Tales podría ir asociada a una moral relativista y posicional, acaso la moral propia de un extranjero, de un fenicio en Grecia. Diríamos que el mundo de Tales es intemporal, porque en el grupo de transformaciones la reversibilidad anula el tiempo: el mundo de Tales es eterno. Propicia la doctrina del eterno retorno, pero no necesariamente según el modelo cíclico: caben otras muchas maneras. El producto de dos transformaciones del sistema es una transformación del sistema: por tanto, mi propia realidad descompuesta puede recomponerse en alguna otra circunstancia.

El Mundo de Tales de Mileto es una unidad sustancial, pero no es un *Cosmos*. Al menos, las transformaciones que en él tienen lugar, como realización misma de su unidad sustancial, no contienen internamente un orden que las abarque a todas ellas, el orden no está contenido en el «grupo de transformaciones», aunque tampoco quede excluido un orden parcial, «regional». Por ello tampoco podemos excluir la posibilidad de que Tales de Mileto haya procedido ocasionalmente en términos de un pensamiento «ordenador», *ejercitándolo* legítimamente de uno modo regional e incluso acaso extendiéndolo intencionalmente (de un modo esta vez «ilegítimo», si es que efectivamente el racionalismo del Grupo presidía su sistema) al todo. Como testimonio de este *ejercicio* del «racionalismo del orden», al menos en la región astronómica, podría citarse la propia predicción del eclipse del 585 que se le atribuye. La predicción de un eclipse del Sol con un año de anticipación, parece implicar forzosamente la evidencia en un orden riguroso, en una necesidad infalible que vincula la sucesión del curso de los astros, sustrayéndolo precisamente del dominio caprichoso de las voluntades divinas. (Todavía el poeta Píndaro, subraya Nestlé, en el año 463 verá en los eclipses el efecto de la omnipotencia divina: frag. 108 b). Se ha dicho que Tales de Mileto, que no conocía el mecanismo de los eclipses de Sol (aunque parece que sí entendió lo esencial) se habría inspirado en unas tablas babilónicas, empíricas, que, entre otras cosas, establecían un ciclo llamado «Saro» (de la letra sumeria *šár)* —un ciclo de 223 meses lunares (10 años, 10 días, 8 horas)— después del cual los eclipses de Sol y de Luna se repetían con pequeños cambios. Pero, de acuerdo con posteriores esclarecimientos, puede decirse que semejante hipótesis es gratuita. Las tablas babilónicas no

podían indicar el lugar desde donde el eclipse era visible, porque no conocían la esfericidad terrestre ni las correcciones de paralaje (Schiaparelli). Hasta después del año 300, los textos babilonios sólo permiten prever si el eclipse es posible o si está excluido en un lugar, y esta alternativa era suficiente a los especialistas asirios para sus propósitos astrológicos y religiosos. En la inscripción de Kouyunjik (trad. de G. Smith, *Assyrian Discoveries*, 1875, pág. 409) leemos el siguiente informe de un funcionario: «Al Rey, mi Señor, tu servidor Abil-Istar... Por lo que respecta al eclipse de Luna a propósito del cual el Rey mi señor me ha dirigido un mensaje, han sido hechas observaciones en las ciudades de Akkad, Borsipa y de Nipur y en la ciudad de Akkad vimos algo... La observación fue hecha y el eclipse tuvo lugar... Y, por respecto al eclipse de Sol, la observación fue hecha y el eclipse no tuvo lugar. Lo que yo he visto con mis ojos, lo envío al Rey, mi Señor». Luego, o Tales sabía más o tuvo suerte.

3.—Nada podemos contra la sustancia única —porque estamos absorbidos y envueltos en ella. Pero esta absorción no conduce a un quietismo gnóstico. La imagen de Tales como el «filósofo típico», como dicen Kirk y Raven, es decir, como filósofo gnóstico, es superficial: es la percepción de una esclava tracia, de un ayuda de cámara. Mirar a los cielos no será para Tales un modo de escapar de la Tierra, sino un modo de conocerla para conducirse en ella, como se conducen los navegantes jonios que comienzan a alejarse de la costa y necesitan cada vez más saber de las figuras de las estrellas. En cualquier caso, es necesario observar los rasgos psicológicos en el contexto del «Espíritu objetivo»: por ejemplo, si Tales viaja a Egipto, no es sólo porque tiene un temperamento curioso (Guthrie) sino porque Egipto tenía relaciones con Mileto (colonia Naucratis) y con Sardes (en Lidia). En cualquier caso, la imagen de Tales que las anécdotas de Herodoto nos transmiten (I, 74: predicción del eclipse con la cual termina la guerra de los lidios contra Ciaxares; I, 75: desviación del río Halis, en la guerra de Creso contra Ciro; I, 170: proyecto del Consejo Panjonio) es la imagen, no ya del científico especializado, sino la del hombre práctico, político, del sabio (σοφός) mundano, una mundaneidad que no se refiere a la escala del Espíritu subjetivo, por ejemplo el enriquecimiento personal (anécdota de los molinos de aceite) sino a la escala pública. Mileto le levanta, a expensas del erario público, una estatua. La Astronomía, la Geometría, comienzan a ser formas más elevadas de la práctica mundana de la civilización de las ciudades costeras. La sustancia, el agua, no puede mudarse, pero sí puede mudarse el curso del río Halis sin que ningún dios pueda enojarse (todavía en los tiempos de Carlos V los teólogos católicos se asustaban ante el proyecto presentado por Juanelo para desviar el Tajo).

4.—Por último: el racionalismo de Tales de Mileto ofrece el primer modelo de un sistema metafísico que, sin perjuicio de las contrarreacciones que ha de suscitar en el curso del pensamiento antiguo, llega hasta nuestros días. La ley suprema, la más general de las leyes de la naturaleza es, en palabras de Haeckel, la «ley de la sustancia»: «sólo existe una sola y única realidad infinita y eterna, Dios y Naturaleza» (*Welträtsel*, 1889). Muchos físicos del presente, incluso algunos expositores del *Diamat*, no han rebasado el materialismo monista de Tales de Mileto. Es cierto que en el monismo de Tales no figuran probablemente formulaciones dialécticas, que todo se da muy borroso (los planos de la naturaleza y de la historia), que no hay indicaciones sobre el orden que pudieran seguir las transformaciones de unas cosas en otras y que seguramente este orden no podría ser fundado en sus principios y que conduciría, por tanto a una especie de teoría del azar. El embrión de la metafísica de Tales sigue siendo aquello de donde han salido muchas metafísicas, más ricas y precisas, que viven aún en la actualidad —Bergson, Teilhard— pero que siguen siendo presocráticas.

II. ANAXIMANDRO

§ 1

Anaximandro y la Escuela de Mileto

1.—Anaximandro fue discípulo y sucesor de Tales. Teofrastro transmite esta noticia y —lo que es verdaderamente importante— la inserta dentro de su concepto de escuela filosófica. El concepto de continuidad entre maestros y discípulos, que Soción (hacia el 200 a. n. e.) desarrolló metódicamente en sus *Sucesiones* (Διάδοχοι). En virtud de este esquema, el cronógrafo Apolodoro, suponiendo que entre maestro y discípulo habría una distancia promedio de 40 años, fijó el *floruit* de Anaximandro en 547/6. Esta fecha no concuerda muy bien con una noticia de Laercio, que sitúa el *acmé* de Anaximandro en la época de la tiranía de Polícrates de Samos. Pero la asociación de Anaximandro con Polícrates tiene interés en conexión con la noticia (incierta) de Porfirio según la cual Anaximandro habría sido maestro de Pitágoras (cuyo *acmé* fija Apolodoro en 532/1) quien habría emigrado de Samos (para establecerse en Crotona) precisamente huyendo de la tiranía de Polícrates.

Lo que nos importa subrayar aquí es la noción de *Escuela,* porque con ella la Filosofía comenzará «diaméricamente» a determinarse en la forma nueva de una institución, con un vocabulario característico, es decir, como Filosofía *académica* —para utilizar retrospectivamente un nombre cuyo sentido histórico preciso va asociado a Platón. El aspecto mundano de la sabiduría de Tales, como sabio —σοφός— se determinará en una sabiduría más técnica, que ya puede en adelante reflexionar, no solamente sobre la Realidad, sino sobre sí misma, sobre un material ya acuñado, de escuela: el concepto de reflexión adquiere aquí su verdadero sentido histórico-cultural. En esta reflexión continuada reside la posibilidad de un progresivo refinamiento conceptual, técnico, en Filosofía —aunque en modo alguno pueda pensarse que este

progresivo refinamiento sea el único aspecto a considerar en el desarrollo histórico de la Filosofía, ni siquiera, muchas veces, el más importante. Los grandes acontecimientos futuros no brotan únicamente de esta complejidad y refinamiento escolástico, en la medida que él mismo pertenece a un *ámbito* que depende de causas más profundas, y no menos racionales. Pero, en cambio, sí parece conveniente sugerir que el plano histórico de la complejidad académica va alcanzando una especie de sustantividad propia, incluso un ritmo propio histórico-cultural, que en modo alguno puede considerarse accidental o subsidiario en el proceso histórico del pensamiento filosófico. Más bien diríamos que las fuentes mundanas del pensamiento, cuando se combinan eventualmente con este ritmo propio de la tradición académica, pueden dar lugar a los grandes sistemas filosóficos del futuro.

2.—Todas las noticias biográficas que tenemos acerca de Anaximandro nos lo presentan en el marco de una escuela, de una institución ciertamente embrionaria. Diríamos que la imagen de Anaximandro, transmitida por la tradición, se encuentra a medio camino entre la imagen del sabio, desde la que se nos aparece Tales, y la imagen del pensador profesionalizado, del investigador, que cubre también a la imagen precursora del «científico». Anaximandro, en efecto, no ha predicho un eclipse como Tales, un eclipse con consecuencias políticas importantes, que aproximan aún la imagen del sabio a la del mago —pero todavía ha predicho un terremoto en Lacedemonia, acaso inspirado en el vuelo de las cigüeñas. Ha descubierto, (según Plinio el Viejo) la oblicuidad del Zodiaco. Sobre todo, Anaximandro ha sido el primero en haber levantado un mapa de la Tierra (un *mapa mundi)* y en haber construido una «Esfera» —un modelo del sistema celeste. También habría importado, acaso de Babilonia, un gnomón (especie de reloj de sol) de gran significación en el contexto de los teoremas sobre semejanza de triángulos de su maestro Tales de Mileto. Todas estas invenciones, atribuidas a Anaximandro, sugieren una organización académica al menos rudimentaria —locales, mesas de trabajo, colaboradores que traen noticias. Sugerencia que se refuerza con la noticia según la cual habría sido el autor de un libro en prosa —el primer libro griego en prosa— puesto que en adelante el libro será instrumento esencial a toda escuela. A este libro, convencionalmente, se le dio un título: περί φύσεως, Sobre la sustancia primordial. Posiblemente, el libro de Anaximandro no tenía título y los títulos de las obras de Anaximandro que cita Suidas (o Suda, hacia el año 1000) recogiendo probablemente un catálogo de Alejandría —a saber: *Sobre la sustancia primordial, Descripción de la Tierra, Las estrellas fijas, La Esfera* y «algunos más»— serían los epígrafes de las partes o capítulos de su libro fundamental.

La figura de Anaximandro como pensador se nos ofrece en un

marco institucional nuevo, un marco institucional esencialmente urbano: la *Escuela*. Nuevo, porque el cultivo del pensamiento metafísico tiene lugar, en Babilonia o en Egipto, en el Templo —el cultivo del pensamiento está encomendado a una casta sacerdotal. La Escuela de Mileto nos ofrecería el primer modelo, aún embrionario, de institución «laica», secular, servida por ciudadanos de una peculiar democracia, institución consagrada íntegramente al cultivo de un saber racionalizado y cuya importancia histórica rebasará muy pronto los límites que no podría rebasar el saber sacerdotal. También es acaso esencial que distingamos (sin perjuicio de la unidad genérica de escuela) el modelo específico instaurado por la Escuela de Mileto de otros modelos del mismo género, pero que entablarán un enfrentamiento dialéctico con el modelo de Mileto, tan agudo a veces como el que pudiera establecerse entre instituciones de géneros distintos (por ejemplo, un colegio de especialistas religiosos). Todas estas dialécticas se entretejerán en una simploke característica, como la de las escuelas de la Edad Media cristiana. El modelo de la Escuela de Mileto prefigura la forma de la «institución científica», cuyos miembros siguen siendo ciudadanos, al margen de su condición de miembros de la escuela (que, por tanto, no trata de cubrir el resto de la conducta de sus miembros). Pero los pitagóricos, habrían inaugurado un modelo de institución escolar que, siendo laica, (en el sentido sociológico, es decir, por respecto a colegios sacerdotales constituidos) no se concibe ya como una Escuela científica, sino como una «Escuela de vida», lo que en algunos casos la aproximará, por su contenido, a un partido político, o incluso a una orden religiosa. La Academia platónica se aproxima al «modelo de Crotona», el Liceo al «modelo de Mileto». La diferencia institucional de las escuelas griegas con las ulteriores Universidades —cuya estructura técnica tiene como embrión a las escuelas griegas—, se nos dibuja así de un modo bastante claro: las Universidades, a diferencia de las Escuelas griegas (que son «fundaciones privadas», al menos hasta la época romana) no son originariamente el núcleo soberano de una actividad política o religiosa (según el modelo de Crotona), por cuanto ellas mismas están inmersas en organizaciones políticas o religiosas de las cuales son instrumentos (las Universidades de la Iglesia, medieval o moderna, la Universidad prusiana o la Universidad soviética). En estos nuevos contextos, el «modelo de Mileto» adquiere indirectamente una dimensión política, por ejemplo, de «oposición liberal» a la Iglesia o al Estado, en tanto busca una *privatización* de la cual, en España, la Institución Libre de Enseñanza constituiría el mejor ejemplo.

3.—El marco escolar, académico, en el que se nos da la figura de Anaximandro, será común en adelante tanto a la Metafísica como a la

Ciencia y a la Filosofía. Anaximandro ¿es un científico, o es un metafísico, en el sentido de Tales, o ambas cosas a la vez, o ninguna de ellas? Esta pregunta, cuando se considera a Anaximandro como un individuo, es prácticamente indecisible. Con muy buenos argumentos, Heidel o Cherniss nos inclinarán hacia la imagen de Anaximandro como precursor del científico, del astrónomo, del cosmógrafo, del geógrafo. Pero estos argumentos no desvirtúan nunca del todo la imagen del Anaximandro metafísico que nos transmite Aristóteles. Y si consideramos a Anaximandro en el marco de una Escuela embrionaria, entonces comprendemos que los dos momentos pueden estar confluyendo en él. Y no por un azar meramente psicológico, sino en virtud de la propia estructura institucional, en la que convergen «objetivamente» las nuevas líneas de la actividad racionalista, que no puede menos de recorrer los campos categoriales y el campo metafísico, anteriormente entregados a la habilidad artesanal o a la sabiduría de los poetas o de los sacerdotes.

Desde esta perspectiva, la alternativa más profunda que, nos parece, habría que plantear ante la figura de Anaximandro no sería la de una alternativa psicológica (curiosidad poligráfica) ni siquiera la alternativa «Ciencia» o «Metafísica», sino la alternativa entre un racionalismo monista (en el sentido de Tales) y un racionalismo crítico (del monismo de Tales) generado en gran parte por la misma complejidad de la institución escolar. Que Anaximandro haya cultivado una temática que lo hace sin duda precursor de la ciencia positiva categorial posterior, es un hecho que hay que atribuir ante todo, no solamente a la individualidad de Anaximandro, sino a su condición de miembro de una escuela. Y ello no significa que este cultivo, a la vez, carezca de directa intención metafísica, como exigencia también propia de la escuela. Al exponer a Tales de Mileto, hemos intentado mostrar hasta que punto su racionalismo geométrico puede estar «atravesado» constantemente por ideas metafísicas, (el círculo, como esquema de Identidad totalizadora, etc.). Asimismo, el mapa de la Tierra que Anaximandro ensayó por primera vez, no sólo tiene interés en la Historia de la Cartografía, sino que él mismo revela la preocupación metafísica de Anaximandro, si consideramos que su mapa de la Tierra no es sólo el principio de una técnica que desarrollará Hecateo de Mileto. En realidad, es un fragmento de un proyecto más amplio de *mapa mundi*, en el que habrá que insertar su «Esfera» y su «Tratado sobre la naturaleza». No estará de más reflexionar sobre este hecho: que el concepto de *mapa mundi*, hoy día puramente geográfico, es literalmente metafísico (es decir, la representación de la *omnitudo universi)*. Otra vez recordamos a Aristóteles: «si solamente existiese la sustancia material (si el mundo representado por la *Esfera* fuese el único mundo real) entonces la Física sería la Filosofía primera». Ahora bien:

Anaximandro no sólo ha intentado un *mapa mundi* metafísico, sino que a él se debe, al parecer, la acuñación del tecnicismo que designa esta Idea de un modo no geográfico («mapa»), a saber, el «Cosmos» —un tecnicismo que ha llegado hasta nosotros. El «Cosmos» corresponde al «mundo de las formas» (M_i), es decir, constituye la designación del campo de la Ontología especial. Ahora bien: Anaximandro, además del concepto de «Cosmos», ha acuñado el concepto de «Apeiron» —designando mediante esta palabra, no meramente lo que más adelante designarán otros filósofos (un infinito especializado, v. gr., lo infinito o ilimitado en extensión) sino algo mucho más peculiar, en el contexto de su propio sistema. La cuestión que planteamos es esta: ¿Puede reducirse la doctrina de Anaximandro sobre el *ápeiron* a una doctrina categorial o bien es una doctrina metafísica? Y si lo es, ¿se trata de una Idea ontológico-especial o bien es una Idea ontológico-general, próxima a la Materia ontológico general (M)? Dicho de un modo interno a los propios términos de Anaximandro: El *ápeiron* ¿se reduce al *cosmos* o bien es el *cosmos* lo que se absorbe en el *ápeiron*, como un episodio suyo? Tanto si el *cosmos* se subordina al *ápeiron*, como si el *ápeiron* se subordina al *cosmos* (digamos: $M=M_i$) el pensamiento de Anaximandro adquiere un significado principal en el desarrollo de la Ontología, porque en ambos casos, la noción de *ápeiron* constituye el desarrollo crítico de la doctrina del ἀρχή, de la doctrina metafísica del monismo de la sustancia. Y, en la segunda alternativa, la doctrina de Anaximandro aparecería como una forma de Metafísica (de monismo cósmico, no ya de monismo sustancial) de inspiración distinta a la de Tales de Mileto —sin perjuicio de la comunidad «académica», «técnica» entre los sistemas de ambos pensadores. Acaso porque en el plano de esta comunidad pueden estar discurriendo, en moldes racionalistas, dos tradiciones míticas diferentes, dos filosofías «mundanas» muy distintas: la tradición «homérica» (olímpica, optimista) y la tradición *«órfica»* (rural, soteriológica) —si tomamos en cuenta la opinión de quienes ven, en Anaximandro, inequívocas huellas órficas.

§ 2

El «Apeiron»

1.—Según fuentes procedentes de Teofrasto (Simplicio, Hipólito, Plutarco) Anaximandro ha enseñado que el principio (ἀρχή) de las cosas existentes es el ἄπειρον; también habría sido el primero en utilizar este nombre (¿el de ἀρχή o el de ἄπειρον? Burnet sugirió que el texto de Simplicio se refería al ἄπειρον y no al ἀρχή).

Ahora bien: a partir de estas fuentes en las cuales el *ápeiron* se nos ofrece positivamente (como contenido del *arjé)* es prácticamente imposible decidir el significado y alcance de ἄπειρον en cuanto ἀρχή porque las determinaciones que de él nos ofrecen estos fragmentos son todas ellas Ideas ontológicas abstractas (causa, elemento) tomadas de otros sistemas filosóficos. Simplicio e Hipólito presentan al ἄπειρον como principio y elemento: ἀρχή και στοιχεῖον que son nombres peripatéticos; Plutarco presenta al ἄπειρον como «causa total»: τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν. Será preciso acudir a los informes de los filólogos sobre el sentido que el término ἄπειρον pudo haber tenido en la época de Anaximandro. ἄπειρον, es, según la estructura de la palabra, lo «sin límites» —pero, evidentemente, este significado es insuficiente y abstracto, porque es necesario precisar los conceptos de las cosas limitadas, digamos los parámetros, de la función constituida por la α privativa, que borra precisamente los límites de aquellas cosas limitadas. Estos parámetros no es de esperar que sean los mismos en los usos ordinarios y en los usos metafísicos o de Escuela, aunque tampoco tienen porque estar totalmente desconectados. Uno de los «parámetros» más interesantes al respecto es el de los objetos concretos del mundo cotidiano (del mundo de las formas) que se nos presentan como poseyendo bordes, extremos (por ejemplo una lámina de metal, una cinta). Por respecto de estos objetos, ἄπειρον significaría «lo que no tiene extremos», acaso porque estos se han unido en un anillo, en una llanta. Según esto ἄπειρον se referiría a los objetos circulares: ἄπειρον ἀμφίβληστρον de Esquilo *(Agamenón* 13, 82). También Aristóteles y Aristófanes testimoniarían la asociación de ἄπειρον con algo circular o esférico, según subrayaron Diels y Cornford. Este sentido categorial de ἄπειρον (referido a objetos concretos del mundo) se desarrolla en un sentido cosmológico y metafísico si el «Todo» es también concebido como esférico o circular (ἄπειρον). Y en la medida en que la esfera cósmica es representada como limitada por su superficie (inmersa en un espacio vacío, y no «internamente ilimitada, aunque finita» como en el espacio curvo de Einstein) el concepto de ἄπειρον, aplicado tridimensionalmente (al volumen de la esfera) nos remitiría al significado de una esfera de radio infinito, sin límites, a la extensión (llena) infinita por todas sus partes, tal como aparecerá en Meliso y después en Bruno o en Descartes. No es nada evidente, sin embargo, que el concepto de ἄπειρον de Anaximandro tenga principal y directamente este significado (lo esférico y, en el límite, lo infinito en extensión espacial) e incluso es de sospechar que este significado de ἄπειρον no sea pertinente en el contexto de los problemas de Anaximandro, que no son todavía aquellos que se plantean después de los eléatas, y en Aristóteles, sobre el infinito, sobre el vacío, etc.

2.—Evidentemente los «parámetros» para determinar el sentido que el ἄπειρον de Anaximandro pueda encerrar, en la medida en que los testimonios teofrásticos nos lo dan asociado al concepto del ἀρχή han de tomarse de los presupuestos metafísicos de la Escuela de Tales de Mileto. El concepto de ἄπειρον está en función del concepto de ἀρχή de su maestro (y en este sentido sería significativo que hubiera sido el propio Anaximandro quien acuñó el nombre de ἀρχή: porque ello podía estar en el contexto de una actitud crítica, que está *representando* lo que se ve como *ejercitado* por el maestro. El concepto de ἄπειρον es una reflexión crítica sobre el agua como determinación (limitada, aunque sea en el fenómeno) del ἀρχή. Según esto, el sentido del ἄπειρον en el sistema de Anaximandro, sería solidario de los argumentos críticos que niegan la limitación (πέρας) del ἀρχή de Tales. Y, negándolos, fundamentan el ἄπειρον como ἀρχή. Según esto lo que queremos decir es que el *sentido* del ἄπειρον de Anaximandro es indisociable de su *fundamentación,* fundamentación que suponemos crítica. Entonces, el concepto de ἄπειρον es dialéctico, no sólo porque se da como una negación en el uso ordinario (ἄ—πειρος), sino también en el uso filosófico. Sin que, con esto, neguemos la presencia de una concepción o esquema de racionalidad autónomo en Anaximandro, al cual se accediese mediante los argumentos negativos, destinados así a remover los obstáculos que bloquean aquel esquema de racionalidad.

Aristóteles nos ofrece dos lugares en su *Física* en los cuales el concepto de ἄπειρον (más o menos en el contexto de Anaximandro) aparece efectivamente introducido apagógicamente (aún cuando los argumentos no son nada claros en sí mismos). Estos argumentos son los siguientes:

a) Porque sólo si es ἄπειρον aquello de donde todo procede, no cesa la generación y la corrupción (*Física,* Γ, 4, 203 b 15).

b) Porque los elementos (aire, agua...) son opuestos entre sí (el aire es frío, el fuego es caliente) y si alguno de ellos fuese ἄπειρον, los demás se desvanecerían (ἔφθαρτο).

Los argumentos de Aristóteles no nos declaran explícitamente todo lo que ellos parecen encerrar, en orden a llevarnos a una comprensión del sentido metafísico del ἄπειρον de Anaximandro. Sobre todo si tenemos en cuenta que el propio Aristóteles ofrece una «impugnación» del primer argumento —y con ella, según hemos dicho— del sentido de un concepto que parece debía ser solidario a dicho argumento. Aristóteles dice (en *Física,* Γ, 8, 208 a 8) que no es necesario que un cuerpo sensible sea ἄπειρον en acto (ἐνεργεια ἄπειρον) para que no se interrumpiera la generación (digamos: la transformación de unas cosas en otras) porque, supuesta la finitud del mundo, siempre es posible que la destrucción de una cosa sea la generación de otra. Advirtamos que Aristóteles da por supuesta en su razonamiento

la finitud del mundo —aunque podía pensarse que el concepto de ἄπειρον de Anaximandro tuviese como *parámetro* precisamente una hipotética concepción de Tales del Universo como una «esfera acuosa finita». En cuyo caso, la impugnación de Aristóteles al primer argumento ya no valdría *ad hominen* en el contexto de Anaximandro.

3.—Los argumentos (a) y (b) que nos ofrece Aristóteles como camino dialéctico hacia el ἄπειρον (y de los cuales él mismo impugna el primero) están descontextualizados respecto del sistema de Tales y, evidentemente, están retraducidos a su propio sistema:

a) El argumento primero, por lo que acabamos de decir. Y su propia impugnación, porque ésta da por supuesta, por un lado, la distinción de *ser en acto* y *ser en potencia* y, por otro, la distinción de causas intrínsecas (material y formal) y causas extrínsecas (particularmente la causa eficiente). Como Aristóteles presupone ya estas distinciones (cosa de la que muchos intérpretes no se dan cuenta: Kirk y Raven, por ejemplo, pág. 165, atribuyen sin más a Anaximandro la impugnación de Aristóteles, sugiriendo que, según Anaximandro, «no hay desgaste: las sustancias opuestas se retribuyen mutuamente por sus intrusiones») puede pensar que el mundo material (móvil) es finito e inagotable en sus transformaciones mutuas, pero inagotable en su aspecto material y formal, porque es el propio Aristóteles quien exige un acto puro, como fuente infinita de energía, causa eficiente del movimiento eterno. Habría que suponer que el ἄπειρον de Anaximandro desempeña exclusivamente el papel de causa intrínseca (materia prima, etc.). Es el Acto Puro de Aristóteles la condición para que éste pueda tener como finito en acto al mundo. Y si el ἄπειρον de Anaximandro desempeñase el papel que Aristóteles asigna a su Primer motor, entonces debería ser infinito, para que las generaciones no cesasen jamás, para que el movimiento fuese eterno.

b) El argumento segundo, porque supone ya la teoría de los elementos como constituidos por cualidades opuestas (calor/frío; seco/húmedo). En este supuesto, el argumento de Aristóteles conserva su vigor. Pero este supuesto es ya una petición de principio respecto del monismo de Tales, en tanto que éste negaría sencillamente que los elementos (que son determinaciones o fenómenos del ἀρχή) deban proceder de aquellas oposiciones. Sin duda, el supuesto de Aristóteles está más próximo a la concepción del *Cosmos* de Anaximandro (véase el § 3) en cuanto Anaximandro se refiere explícitamente a los opuestos. Pero en este caso deberíamos concluir que el argumento (b) de Aristóteles no nos ofrece el camino inmediato hacia el sentido del ἄπειρον como reflexión crítica al *parámetro* de su maestro, sino que nos ofrece ya el término de ese camino, a saber: que no hay una sustancia primordial en la que se resuelven los diferentes elementos, de tal manera que estos elementos no deban pensarse como resultantes

de cualidades opuestas, sino como resultantes de determinaciones fenoménicas del ἀρχή. Pero precisamente lo que nos interesa, para conocer el sentido del ἄπειρον de Anaximandro, es aproximarnos a las razones por las cuales éste consideró inviable el modo como su maestro Tales pensaba la conexión entre las determinaciones (por ejemplo, los elementos) del mundo de las formas. De otra suerte, estaremos ante una simple petición de principio. Y no se trata de negar la posibilidad según la cual efectivamente Anaximandro se encontrase ya de principio implantado en una perspectiva distinta de la de su maestro (órfica frente a homérica, por decir algo). Sin perjuicio de que Anaximandro haya aplicado al ἄπειρον adjetivos que Homero aplica a los dioses, como la inmortalidad o el poder ilimitado. Se trata de comprender como esta perspectiva, enfrentada al sistema de Tales, es capaz de descubrir los límites de su propio proyecto de racionalidad o, si se prefiere, como el proyecto monista sustancial de Tales sólo conserva su forma de racionalidad asociado a presupuestos previos sencillamente distintos a los de Anaximandro (y que subsistirían en Anaxímenes).

En resolución: aquéllo que de los argumentos de Aristóteles parece legítimo extraer mínimamente es que el concepto de ἄπειρον de Anaximandro está destinado a presentar una alternativa al monismo de la sustancia de Tales de Mileto, que conlleva la determinación de esta sustancia según las cualidades de un fenómeno o, en términos aristotélicos, de un elemento: el agua.

4.—Para mantenernos fieles a nuestro método —y dado que los argumentos dialécticos que Aristóteles nos ofrece como camino hacia la significación del ἄπειρον de Anaximandro no pueden ser tomados al pie de la letra, como hemos tratado de demostrar— comenzaremos por intentar la reconstrucción de una argumentación crítica al monismo de Tales de Mileto (partiendo, eso sí, del resultado al que, según los propios argumentos de Aristóteles, hemos creído posible llegar: que el ἄπειρον no es el agua ni ningún otro elemento o fenómeno determinado) desde el punto de vista del mismo proyecto de racionalidad metafísica que hemos asociado al monismo. Desde este modelo reconstruido trataremos de reinterpretar los argumentos aristotélicos y otros procedentes de distintas fuentes. No como si intentásemos remedar otra vez las mismas representaciones que Anaximandro pudo haber tenido, sino para aproximarnos a la estructura objetiva en que él estuvo envuelto.

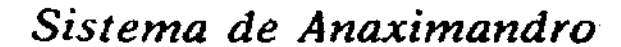
5.—El proyecto de metafísica racionalista de Tales está fundado en el supuesto de que el ἀρχή, originariamente y siempre aparece determinado en las formas del mundo (llamémoslas A, B, C, D...N). La unidad de estas formas es la unidad de las transformaciones mutuas

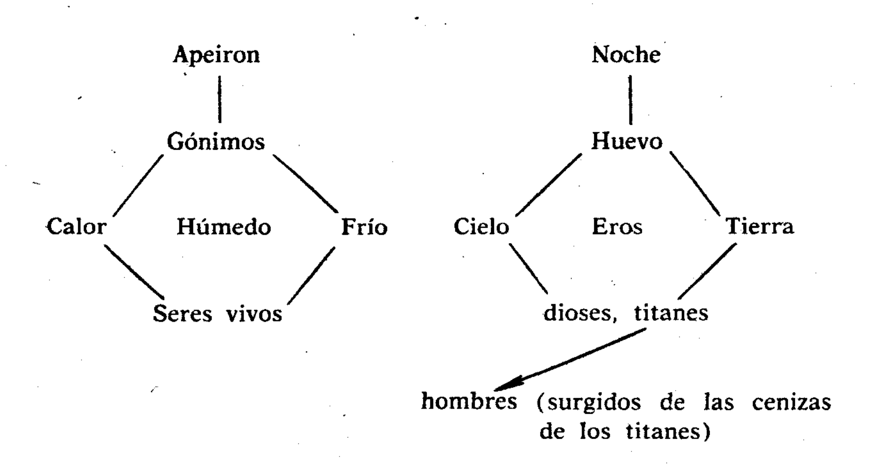
incesantes, eterno movimiento que consiste en la transformación de unas formas en otras. Según esto, no cabe objetar a Tales que su proyecto racionalista sea originariamente inviable, en cuanto al *progressus*, en virtud de la esterilidad del monismo ($A \wedge A = A$). Porque esta imposibilidad de un *progressus* ante la multiplicidad de las formas (imposibilidad reconocida y aceptada por Parménides, con la consecuencia correcta de que por tanto, no existen efectivamente formas) supone un *regressus* previo a la sustancia ἀρχή. *Regressus* que, según nuestra interpretación, Tales no habría deseado jamás hacer, dentro de su proyecto. El proyecto de comprensión metafísica racionalista de la unidad del mundo de Tales, no puede tanto hacerse consistir en el *progressus* a partir del ἀρχή hacia sus determinaciones (A, B, C, D...N) sino en el proyecto intencional de transformabilidad de unas en otras (grupo μ, π). Pero entonces, ¿qué queda del ἀρχή como fundamento de la unidad? Diríamos que nada, al margen de esa misma transformabilidad mutua de unas formas en otras. Más que a la comprensión de la presencia del ἀρχή en cada determinación, Tales procedería (al entender el ἀρχή como agua) a mostrar la ocultación del ἀρχή en cada determinación y por tanto a comprender el ἀρχή como sustancia. La unidad del mundo de Tales no es, por tanto, la unidad de un cosmos, de un orden —porque la multiplicidad de sus formas no parece presidida por un orden y aún diríamos que la unidad cuasimística de la sustancia atenúa las diferencias constitutivas del concepto de orden. Pero evidentemente, el proyecto de Tales no se realiza tan fácilmente y puede ser, ya en el punto de partida, removido, si comenzamos suponiendo que las formas del mundo son intransformables unas en otras, al menos en tanto que son opuestas entre sí (calor y frío, griegos y persas, señores y esclavos). En este supuesto, el proyecto de Tales no tiene aplicación —y el supuesto de la irreductibilidad de unas formas a otras es una «variable dependiente» que está en función de determinaciones ambitales. Si comenzamos interpretando, como formas del mundo, a los *elementos* (diferenciados por sus cualidades opuestas) es evidente que no podemos hacer a un elemento infinito «porque los demás se desvanecerían» —es el argumento (b) de Aristóteles antes comentado. Pero la verdadera fuerza de este argumento se nos presenta subordinada al supuesto de que las formas del mundo son efectivamente irreductibles. Es interesante constatar que, según esto, Anaximandro se nos aparecerá más próximo a las evidencias de quienes ven como separados por fronteras intraspasables a los opuestos, (a los griegos y a los bárbaros, a los esclavos y los señores). Lo que nos remite, quizá, a una ideología más aristocrática o quizá más racista de la que habría que atribuir a Tales. Se ha interpretado con frecuencia el argumento del infinito (el argumento b) en relación con el espíritu democrático, que no tolera un ἀρχή infinito (un ar-

conte todopoderoso) sino que limita su soberanía según el principio del equilibrio de los términos múltiples y opuestos. Así Vernant. Pero esta interpretación «democrática» del argumento (b), que tampoco negamos, es compatible a su vez con aquel racismo o helenismo del que hemos hablado.

6.—Lo que importa son las razones que (incluso movilizadas tras el supuesto de la no transformabilidad universal de las formas del mundo) pueden directamente oponerse al proyecto racionalista de Tales, en términos de discusión interna, *ad hominen*, propia de la Escuela. Adviértase que la crítica de que hablamos no es una crítica absoluta, una crítica susceptible de lograr que el sistema del monismo de la sustancia se derrumbe de una vez para siempre. Esto no ha ocurrido y Anaxímenes, que conoció los puntos de vista de Anaximandro, se mantuvo en la línea general de Tales. Algunos dicen que «retrocedió» a las posiciones de Tales, pero con esto se formula un juicio de valor impertinente en el contexto. Más bien nos inclinaríamos a ver la crítica de Anaximandro a Tales (conducente a su concepto de ἄπειρον) como una crítica efectiva, sin duda, pero una crítica cuya eficacia tiene un precio muy alto: la introducción de un concepto tan oscuro como el de ἄπειρον. Concepto que, en cierto modo, exigiría la renuncia a la metafísica racionalista, renuncia a la que tampoco se está dispuesto aceptar. Vamos a atenernos, para abreviar, a una dificultad vinculada al proyecto de Tales (o de Anaxímenes) que ha sido puesta en forma con toda claridad por la filosofía atomística posterior, a saber: la imposibilidad de la rarefacción y de la condensación (μ, π) en una sustancia llena (véase por ejemplo Lucrecio, libro I, versos 500 a 650: por mucho que condensemos el fuego, obtendremos fuego). Si partimos de las formas corpóreas del mundo, la rarefacción y condensación, que conducen de unas formas a otras, exigen que el mundo sea finito, porque si fuera infinito no cabría entender qué sea la rarefacción y la condensación. Y si el mundo es finito debe estar inmerso en un vacío o bien en una entidad no corpórea, que acaso se presenta como vacío pero que aún Newton la consideró como *sensorium Dei* y que bien podría ser denominada ἄπειρον. Este ἄπειρον, para un mundo finito, sería en efecto la fuente de energía inagotable, para que en el mundo finito no cesase la generación, como dice el argumento (a) de Aristóteles. Pero en todo caso, la unidad racional del mundo y la reproducción de su movimiento, si es que se entiende como transformación de unas formas en otras, según el racionalismo del grupo de transformaciones, es ya imposible, porque tiene que llevarse a efecto por la mediación del ἄπειρον. En este sentido, el ἄπειρον está más cerca del *Acto Puro* de Aristóteles que del vacío de los atomistas (a pesar de lo que acaso opinó Teofrasto). El ἄπειρον es algo positivo,

aunque indefinido, ἀόριστον y no negativo (el vacío atomista es ἄπειρον, aunque es probable, como sugirió Marx en su tesis doctoral, que el ἄπειρον de los atomistas incluyese también la infinitud de los átomos). Cuidemos de no llevar la aproximación del ἄπειρον al Acto Puro de Aristóteles más allá de lo debido, principalmente porque el ἄπειρον se aproxima también a la materia prima de Aristóteles. El Acto Puro de Aristóteles ya no es indefinido (es *Nous)*. Si bien es cierto que el contenido de su pensamiento sigue siendo indefinido, dado que tiene como tema su propio pensar, νοέσις νοέσεως. Además de ningún modo es mezcla (μέσον) de los elementos mundanos, sino inmaterial y trascendente al mundo. No es, ni de lejos, causa material del mundo (que es eterno él mismo, exterior al Acto Puro e incapaz de reabsorberse jamás en él) sino sólo causa eficiente de su movimiento, Primer motor; es inmóvil, mientras que el ἄπειρον está en eterno movimiento (según nos dice Simplicio, *Física* 24, 21). Pero, con todo, el ἄπειρον de Anaximandro prefigura el concepto de una energía (acto) que mueve eternamente al mundo desde fuera, de una Energía que hace que el *Mundo de las formas* se mantenga en movimiento incesante. Incluso como una energía viviente. Y si esta Energía aparece como indeterminada o indefinida, no lo sería en un sentido «mineral» ni absoluto, sino relativo al mundo que se configura en su seno, como el embrión (el huevo) en la placenta. El ἄπειρον es eternamente viviente y se ha subrayado que acaso Anaximandro a la manera de un médico, más que de un físico, se representó la configuración del mundo en el ἄπειρον como un huevo de mamífero que se desprende de la placenta (Guthrie, volumen I, págs. 91 - 97): «en el nacimiento del cosmos, un germen [o «lo generativo», lo «productivo»: γόνιμον] de calor y frío fue separado (ἀποκριθῆναι) de la sustancia eterna», dice Eusebio (Diels, A 10). Pero γόνιμον es un adjetivo que significa «fértil, generativo» y se aplica a huevos o semillas: σπερμα γόνιμον (en cuanto opuesto a ἄγονον) en Aristóteles, (*H. A.* 523 a 25), etc. Y ἀπόκρισις —frente a εκκρισις— se utilizaba para expresar la segregación de la semilla o semen de su fuente originaria. Eusebio sigue exponiendo así la doctrina de Anaximandro: «de ello nació una esfera de fuego que rodeó al aire que envuelve a la tierra como la corteza (φλοιός) al árbol». Pero resulta que φλοιός significa también «membrana que rodea al organismo». Herodoto (VIII, 115), habla de gentes que comen φλοιός cuando no tienen otra cosa. Apoyado en este tipo de argumentos, Guthrie ha defendido seriamente la sugerencia de Cornford según la cual había que ver aquí el huevo órfico (Guthrie, *Orfeo*, trad. española de Eudeba, pág. 226). En el ἄπειρον habría que ver también a la *Noche* de la mitología órfica, (tal como la relata Atenágoras). La correspondencia, según Guthrie, podría representarse así:





Sin embargo, la tesis de Guthrie parece excesiva: γόνιμος habría perdido sus referencias embriológicas o, en todo caso, esa terminología es peripatética (Teofrasto), no atribuible a Anaximandro. Ocurre sencillamente que el ingenioso diagrama propuesto por Guthrie sugiere más de lo debido: 1.°. Porque la «columna órfica» es, en realidad, un segmento de una cadena mucho más larga (por delante, la Noche fue engendrada por Fanes, que procedía del Huevo, a su vez procedente de una serpiente monstruosa, etc.). 2.°. Es artificial ver en γονιμος el *Huevo*, y a *Eros* asimilarlo a *Húmedo*. Lo que subsiste es, pues, el dualismo calor/frío. Este punto es esencial, y no mera cuestión erudita; porque manifiesta comparativamente la característica del racionalismo milesio, su sobriedad, la poda que practica, en todo caso, sobre la construcción mítica. Sólo una vez que hemos asegurado la autonomía de la perspectiva racionalista, comienzan a ser significativas en metafísica las conexiones míticas, en nuestro caso las resonancias órficas del ἄπειρον, como «lo viviente».

7.—Si Anaximandro hubiera seguido una línea de pensamiento similar a la expuesta, en su oposición a Tales de Mileto, entonces hubiera tenido que introducir efectivamente un concepto de ἄπειρον como el que aquí presuponemos. Concepto que concuerda por lo demás bastante bien con la descripción que Aristóteles nos ofrece del ἄπειρον de Anaximandro en su *Física* (Γ 4, 203 b 7), como lo que envuelve al universo y lo rige (και περιέχειν ἅπαντα και πάντα κυβερνᾶν) lo que es divino por ser inmortal e indestructible (εἶναι τὸ ϑεῖον : ἀϑάνατον γὰρ και ἀνώλεϑρον).

8.—Anaximandro conservaría de Tales de Mileto el esquema de la transformabilidad de unas formas en otras, pero no de un modo directo e *inmediato, sino por* la mediación del ἄπειρον. Directamente, las formas no serían transformables, particularmente las opuestas. A Anaximandro le repugnaría que a partir de una forma brote su opuesta, pero con ello el esquema del racionalismo monista de Tales ha sido sustituido, en rigor, por otro. Ya no cabe decir que el ἀρχή, la sustancia se determina en las formas del mundo; que, según un principio intencional de identidad, lo que es uno se manifiesta como diverso (unidad por identidad). Sino, más bien, la unidad se ofrece como multiplicidad de formas intransformables, incluso opuestas (unidad de sinexión) cuya transformación mutua supone algo así como la reabsorción de los términos en el ἄπειρον. En cualquier caso, la unidad del mundo ya no es la unidad de la sustancia (esquema de identidad) como ἀρχή. Este, pierde la claridad propia de lo que es definible, y se hace indefinido (ἀόριστον), como dice Simplicio *(Física* 24, 26) contraponiendo Anaxímenes a Anaximandro.

9.—¿Puede según esto concebirse al ἄπειρον precisamente como aquello en que todas las formas del mundo, y en particular los opuestos, se reabsorben (algo así como el Dios de Nicolás de Cusa, la *coincidentia oppossitorum)* o más bien como aquello en que los términos se borran y desaparecen (lo que nos evoca el Ser de Parménides)? Desde la perspectiva del materialismo filosófico, esta cuestión se plantea de este modo: ¿se mantiene el ἄπειρον en el contexto del mundo, de la ontología especial, o bien nos indica el camino hacia la Idea de Materia ontológica general? Si el ἄπειρον fuese un algo intermedio (μέσον) entre los elementos (agua, fuego, etc.), o, algo así como un plasma hidrogénico que diríamos hoy, pertenecería a la Ontología especial y esta interpretación podría apoyarse en el texto de Aristóteles *(De gent. et cor.,* B 5, 332 a 19) al menos en tanto se mantenía circunscrito al ámbito mundano. Pero por otra parte el ἄπειρον se define como envolvente del mundo (περιεχον) y en este contexto, aunque fuera mantenido como μέσον, lindaría ya en sus funciones con el concepto de Materia ontológico-general. Por este motivo no parece justificado hacer de Anaximandro un pluralista, incluso un precursor del atomismo, apoyándose en algunas expresiones en donde, al parecer, defiende la multiplicidad de los mundos. El ἄπειρον, como envolvente del *cosmos* (uno o múltiples) y definido por respecto a él, sigue garantizando la unidad metafísica del universo. Sólo que esta unidad ya no es la unidad de la *sustancia,* sino precisamente otro tipo de unidad: la unidad del cosmos.

10.—En cualquier caso, no parece nada claro que el concepto de ἄπειρον pueda entenderse, como sugieren las exposiciones peripatéticas, como una respuesta más a la pregunta por el ἀρχή, como uno de los contenidos posibles, (agua, aire, fuego... *ápeiron)* de una misma forma o función ontológica, el ἀρχή. Porque el ἄπειρον es un contenido que desborda, por así decir, el propio molde en el que se le quiere recibir (acaso por el propio Anaximandro, si es que él inventó la palabra ἀρχή como tecnicismo). Porque el ἄπειρον no es un ἀρχή, o lo es en un sentido muy distinto a como pueda serlo el Agua de Tales o el Aire de Anaxímenes: no es una sustancia primordial, porque no es siquiera sustancia, al no ser determinable entre otras sustancias, o entre otros fenómenos.

§ 3

El Cosmos

1.—La Idea de *Cosmos* —como tecnicismo que llega hasta nosotros— es la gran idea de Anaximandro, bajo la cual todavía estamos envueltos. Es muy importante establecer el alcance de esta idea. No sólo saber qué incorpora, sino también qué segrega.

En la evolución semántica del término κόσμος podrían distinguirse tres estadios:

a) Ordenación o disposición (τάξις) de cierta cosa (por ejemplo una tropa de hoplitas, un ornamento femenino, de donde «cosmética»).

b) El orden del mundo ὁ τοῦ παντός κόσμος, como aparece en Empédocles, 26. 5 y Eurípides fr. 91º.

c) El mundo como un orden (Empédocles fr. 134).

d) El mundo en general sin especial referencia a su estructura ordenada. (Según Guthrie, t. I, pág. 208 Nota).

El concepto, desde el punto de vista ontológico, tiene ya importancia en a) —como concepto terciogenérico— pero es en b) y c) cuando se convierte en un tecnicismo metafísico. La etapa d) tendría ya un interés puramente lingüístico.

Anaximandro habría dado el paso b) o c). Tradicionalmente, se atribuyó tambien este paso a Pitágoras (Aecio, II, I, 1; Diels, 14, 21: Πυθαγόρας πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμος ἐκ τῆς αὐτῷ τάξεως). Si el Mundo es un *Cosmos* queda abierta la cuestión de los modelos más adecuados para representarlo. Los modelos sociales son míticos, pero no lo son tanto los modelos mecánicos (por ejemplo, un ensamblaje de ruedas) o los biológicos (un organismo, un gigantesco animal, que determinará que los animales ordinarios y, en particular, el Hombre, aparezcan como *microcosmos).* Pero,

¿dejan de ser metafóricos? Desde este punto de vista, podríamos plantear el asunto acerca del origen de la Idea de *Cosmos* de la siguiente manera: Puesto que no damos como originaria a la acepción b), sino que suponemos que procede de a) ¿cuál es el orden concreto (social, mecánico, biológico...) que sirvió de «correa de transmisión»? ¿Acaso la misma noción de *facies* capaz de transportar la Idea de «arreglo» (*Cosmos*) a la «facies universi» ¿Y en virtud de qué mecanismos puede decirse que esta «correa de transmisión» pudo ser eliminada, para ir más allá del procedimiento de la metáfora? Acaso el proceso de conceptualización tuvo lugar en el círculo pitagórico, gracias a los conceptos matemáticos. Anaximandro, entonces, habría realizado una conceptuación todavía muy oscura ejercitando ciertos esquemas aritméticos, pero en tanto que incorporados a modelos astronómico-tecnológicos y, acaso, biológicos.

2.—La Idea de «Cosmos» tiene, pues, fuentes rituales, políticas o militares, pero no se *reduce* a ellas, por cuanto precisamente estas fuentes quedan *absorbidas* en la propia Idea de *Cosmos*. *Cosmos* significó orden y disposición de un ejército: parecería ridículo, con todo, sostener que hablar de este orden en el Universo equivale a ver a las estrellas como una suerte de hoplitas disciplinados, nada anárquicos, en sus movimientos. No toda extensión de un significado originario es metafórica. Cuando a partir de los dedos de la mano cuento los árboles según los números dígitos, no por ello se reducen los árboles a «dedos» —sino que son los propios dedos los que quedan *absorbidos* en la Idea de los números dígitos que, sin embargo, proceden de la mano. Por ello es también excesiva la interpretación que Vernant ha propuesto del *Cosmos* de Anaximandro y según la cual el *Cosmos* se *reduciría* a la condición de una suerte de emblema de la nueva *polis*, en la que el «príncipe» ha sido sustituido por el equilibrio de las fuerzas democráticas que se contrapesan —en torno a un centro, el *ágora*. Del mismo modo que los cielos giran en torno a un centro (la Tierra), que se mantiene allí sin ser sostenida (Tales suponía a la Tierra flotando en el agua) sino por la compensación equilibrada de las demás fuerzas. Evidentemente, la *polis* democrática es la que se *absorbe* en la Idea de *Cosmos* y no éste el que se reduce a aquélla. En ningún caso es verosímil que sea el *ágora* —o incluso el fuego central, en torno al cual se reúnen las asambleas de las tribus— la fuente inmediata del concepto de *centro cósmico*, la Tierra, en torno a la cual giran los astros de Anaximandro. No sólo porque precisamente ellos son el fuego, sino porque la fuente inmediata de la gran idea de los astros que giran en torno a la Tierra —Anaximandro introdujo el círculo en Astronomía; a partir de esta introducción ya jamás se ha perdido— es probablemente la experiencia tecnológica de la rueda que gira en torno a su

eje (como Gompertz expuso ya en su tiempo). No tiene sentido negar *a priori* que el *ágora* central haya actuado de «refuerzo» (e incluso que sobre ella hayan influido las propias teorías astronómicas: desde Jerusalem hasta Auroville, los modelos astronómicos no han faltado en las planificaciones urbanísticas). En cambio, lo que si es necesario tener presente siempre es esto: que Anaximandro asigna trayectorias circulares a los astros, no como cuerpos aislados, sino como fragmentos de unas gigantescas ruedas de fuego, que están envueltas por unas cubiertas o llantas de aire (estas cubiertas están rasgadas de vez en cuando y, por eso, el fuego continuo sólo es perceptible como un «globo igneo» discontinuo que, a su vez, se eclipsa cuando el revestimiento aéreo lo cubre). La rueda ha sido, por tanto, el modelo tecnológico que ha servido a Anaximandro para hacer inteligible la continuidad (conservación) de unos astros que aparecen en el Cielo por el Este después de ponerse por el Oeste. Y, por tanto, para comprender, que el hemisferio celeste visible debe ser sólo la mitad de una esfera completa. Es cierto que caben otros esquemas diferentes: por ejemplo, la rotación en el ámbito del hemisferio visible —explicando la ocultación nocturna del sol por la montaña Ripeas— como hizo Anaxímenes, acaso tomando como modelo las constelaciones de estrellas próximas al Polo, que no desaparecen, sino que se mueven circularmente. Según esto, el modelo de Anaxímenes no es, sin más, una decadencia en el proceso de racionalismo cósmico, una suerte de regresión hacia las concepciones primitivas, como la del «poblado del Sol» de los Byraka, que creen que el Sol, que muere cada día, procede de un poblado de soles situado al otro lado del mismo hemisferio. Todavía Jenófanes creía que el sol «nace cada día de la reunión de pequeños trozos de fuego» (Hipólito, Ref., I, 14, 13). Anaximandro utilizó un modelo que resultó, una vez purificado, una vez eliminadas las «ruedas» que lo habían hecho posible, mucho más próximo que ningún otro a las Ideas que nosotros mantenemos hoy.

3.—El punto verdaderamente esencial que ha de tratarse en la exposición de la Idea de Cosmos de Anaximandro —en tanto que esta Idea se considera como un episodio central en el proceso del racionalismo metafísico— es el punto de intersección y por tanto de separación entre la idea de κόσμος y la idea de φύσις, como ἀρχή, como sustancia primordial. Porque la Idea de *Cosmos* es una Idea que se opone a la Idea de *Physis* aproximadamente a la manera como la Idea de *Sistema* se opone a la Idea de *Historia*, o como la Idea de *Estructura* se opone a la Idea de *Génesis*. Si esto fuera así, la propia introducción genética de la idea de cosmos de Anaximandro (a partir de sus fuentes militares, políticas, tecnológicas, astronómicas) no puede ser nunca confundida con la exposición adecuada de esta Idea, cuyo

sistematismo desborda dialécticamente los momentos genéticos.

Nos inclinamos a pensar a la Idea de *Cosmos* de Anaximandro como testimonio de un racionalismo diferente al de Tales de Mileto. En cierto modo, habría que decir que si Anaximandro ha podido introducir su gran concepto de *Cosmos* es porque opera desde la Idea de *ápeiron*. Es decir —aunque suene a paradoja— desde un *acosmismo* germinal (porque el *Cosmos* puede resultar siendo absorbido por el *ápeiron)*. Y, de este modo, Anaximandro prefiguraría la «vía itálica», la de Parménides y la de Empédocles, como veremos en los capítulos próximos. Dijimos que el *ápeiron* difícilmente puede verterse en el molde del ἀρχή, que no es una mera alternativa del Agua de Tales, como pudiera serlo el Aire de Anaxímenes (ya es más discutible citar el Fuego de Heráclito). El ἄπειρον, por ello, no se determina tanto en los elementos cuanto en un orden entre elementos, en un *Cosmos*. El *Cosmos* expresa la unidad metafísica del universo de las formas, pero no en términos *genéticos* (los del monismo de la sustancia) sino en términos *sistemáticos* (los del monismo del orden). Por ello, no podíamos, sin muchas salvedades, aplicar la Idea de Cosmos al mundo unitario de Tales de Mileto. La unidad metafísica de las formas del mundo de Tales tiene lugar sobre todo en el momento de la disolución y de la génesis de unas en otras (con resolución *usque ad fundamenta)* de suerte que la unidad sólo tiene lugar en tanto en cuanto cada forma pueda desaparecer (el sistema de Parménides se nos presenta así como un límite). Pero la Idea del *Cosmos* formula la unidad del mundo, no como la unidad de las formas que desaparecen (transformadas en otras, la unidad de la metamorfosis), sino como unidad de las formas que aparecen (no de las otras, sino del *ápeiron)* en tanto en cuanto están presentes las unas a las otras según un orden, el *Cosmos*. El *Cosmos* es, entonces, el sistema mismo que las formas determinadas deben mantener mutuamente entre sí para poder subsistir como tales, aún cuando hayan de acabar reabsorbiéndose en el *ápeiron*. El Cosmos es así un concepto de naturaleza ontológico especial (es una Idea materialista, indisociable de sus contenidos) pero que no se resuelve en ningún cuerpo (M_1) o en ninguna mente (M_2) porque ella es terciogenérica, es decir, pertenece al tercer género de materialidad (M_3).

4.—El *Cosmos* de Anaximandro es el *Cosmos enantiológico*, es el proyecto de comprensión de la unidad metafísica del universo como unidad de las formas distintas y opuestas. Que, sin embargo, se encajan mutuamente, adaptándose las unas a las otras (el concepto de adaptación parece haber jugado un papel en la explicación que Anaximandro daba de las formas animales en sus relaciones entre sí y con el medio) según relaciones de *sinexión*. En este sentido, al menos, puede interpretarse su famosa fórmula ἓν τά πολλα, «lo uno en lo múltiple».

Una unidad sistemática, estructural, legal que se realiza en todos los campos y muy particularmente en el astronómico. Anaximandro nos ha ofrecido el primer modelo de universo cosmológico (la *Esfera*) ejecutado desde la inspiración de la Idea de una ley, de unas relaciones objetivas, por cierto de naturaleza matemática. Por arbitrario que pueda parecernos su modelo (y sin duda tenía motivos objetivos) lo importante es la naturaleza misma racional, matemática, del modelo cósmico. La Tierra está en el centro, y por ello no es un cuerpo amorfo, o cuyas medidas puedan ser de cualquier índole, puesto que sus dimensiones estarán determinadas por la relación a las demás formas del universo. Anaximandro atribuye a la Tierra la forma de un cilindro cuya altura fuese un tercio de su diámetro. Está rodeada de anillos giratorios de fuego, que también están situados según proporciones definidas, según una especie, diríamos, de Ley de Bode —el matematismo de los pitagóricos que llega hasta nuestros días, está enteramente prefigurado en Anaximandro. Hay tres anillos de fuego, recubiertos por aire: el de las estrellas (que Anaximandro cree se encuentran más cercanas a la Tierra que el Sol) el de la Luna y el del Sol (es decir, el anillo por una de cuyas aberturas su fuego se nos manifiesta como globo solar). Estos anillos equidistan entre sí nueve diámetros terrestres, aunque se discute mucho por los filólogos la determinación de estos números.

5.—El cosmos de Anaximandro es, por último, un sistema de relaciones, que de algún modo puede ser llamado dialéctico:

a) Ante todo, porque estas relaciones, aunque son necesarias, objetivas y trascendentales a sus términos (estos no pueden subsistir como tales al margen de aquéllas: la Tierra, con sus medidas, tiene que estar en el centro o deshacerse) no es eterna, sino que es una determinación legal de un proceso temporal, de desarrollo, de evolución diríamos hoy: Anaximandro incluso ha enseñado que los cuerpos humanos proceden de los peces, aunque también es verdad que el modo de decirlo no se parece mucho a como lo diría un biólogo actual. Si en el sistema metafísico de Tales, tal como lo hemos interpretado, el mundo, en su conjunto está fuera del tiempo (tan sólo cambian sus determinaciones, sustituyéndose las unas a las otras) el *Cosmos* de Anaximandro es esencialmente temporal, porque sus términos no brotan meramente unos de otros, sino del *ápeiron* y aunque sólo pueden existir de un modo dado en él, en el contexto de las demás formas sincrónicamente relacionadas, que también brotan por la mediación del *ápeiron*, sin embargo todos los términos tienen su propio curso (diríamos hoy, su diacronía) coordinado al de los demás y por ello el *Cosmos* es, en su conjunto, un concepto histórico.

b) Sobre todo porque el sistema de términos y relaciones cons-

titutivo del *Cosmos* es de tal naturaleza que las líneas de su desarrollo lo conducen internamente a su propia desaparición, a su reabsorción en el *ápeiron*. Los anillos de fuego, el del Sol particularmente, precisamente mientras se mantiene girando según un orden —según medidas que marcan el ritmo riguroso de las estaciones, ὧραι— va determinando una evaporación del agua terrestre que terminará por desecar la tierra (sofocando la vida que hay en ella) y recalentándola, acabará con el propio aire que envuelve los anillos. Una especie de «muerte térmica del universo». En terminología más moderna, podría decirse que el *Cosmos* de Anaximandro lleva en su seno la muerte entrópica, su desaparición mediante la conversión de todo en calor, en fuego.

El *Cosmos* de Anaximandro es un equilibrio —un orden, una entropía mínima— pero un equilibrio no estable, porque no hay perfecta y constante retribución (según precisamente el criterio del racionalismo del grupo de transformaciones) de unos términos a otros. Por ello Anaximandro dice que el mundo es injusto, ἀδική y por ello (según el texto de Simplicio, *Fís.*, 24, 17) las cosas vuelven de nuevo al *ápeiron* según el orden del tiempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνον τάξιν).

§ 4

La dialéctica ápeiron/Cosmos

1.—La dialéctica *ápeiron/Cosmos* —es decir: la negación del *ápeiron*, en su condición de tal, para «manifestarse» en un *Cosmos* y la negación del *Cosmos* como tal para reabsorberse en el *ápeiron*— está mediada por la dialéctica entre las partes del *Cosmos*, entre su proceso necesario conducente a su interna disolución. Como no cabe distinguir partes en el *ápeiron* —aunque las tuviera en sí no podríamos conocer su diferenciación— no es posible remitirnos a una mediación de la dialéctica de las partes del *ápeiron* que correspondiera por simetría a la dialéctica entre las partes del *Cosmos*. Con esto queremos decir que el *ápeiron* sólo tiene significado dialéctico por la mediación del *Cosmos* y esto es lo que aproxima las funciones ontológicas del *ápeiron* de Anaximandro a la materia ontológico-general (*M*) del materialismo filosófico. Sin embargo, no parece que pueda identificarse el *ápeiron* y la materia ontológico-general, porque el *ápeiron* figura como *uno*, como una entidad positiva y referida o «doblada» enteramente sobre el *Cosmos* (Aristóteles, *Física* A 4, 187 a 20): οἱ δ'ἐκ τοῦ ἑνος ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι. Hasta tal punto que se habla de ella como algo que envuelve y gobierna al universo: El *ápeiron*... περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν (Aristóteles, *Física*, Γ, 4, 203 b 7). Esto le confiere atributos divinos, casi como

una providencia que mantiene el «gobierno del mundo». Ciertamente estos atributos están en contradicción con la indeterminación característica del *ápeiron* (hacerlo semejante a una mente sería determinarlo) y con la característica del *Cosmos* en cuanto sistema de leyes objetivas (M_3) que están por encima de toda voluntad o entendimiento ordenadores. Sin embargo, el *ápeiron* no es distinto del mundo, a la manera como lo es el Acto Puro de Aristóteles, y más bien realiza las funciones de la Materia Prima aristotélica en cuanto reservorio potencial de todas las formas y, en particular, como materia en que comenzarán dibujándose las cualidades opuestas —calor y frialdad; humedad y sequedad— que dan lugar a los elementos, a la manera como el calor y el frío se dibujan en el *ápeiron* de Anaximandro para dar lugar al Cosmos. Desde el punto de vista de la metafísica aristotélica, diríamos que el *ápeiron* de Anaximandro desempeña, a la vez, las funciones del Acto Puro (en cuanto fuente de todo movimiento) y de Materia Prima y, por tanto, no es ninguna de ambas cosas.

¿Podría explicarse la caracterización aristotélica del *ápeiron* en cuanto especie de Nus gobernador, como una simple contaminación inconsciente de su doctrina del Acto Puro, que, en Aristóteles, cierto, aunque llega a ser consciente de sí mismo, no puede ser gobernador de un mundo al que ni siquiera conoce? Pero que si fuera entremezclado con el mundo, envolviéndolo, se convertiría automáticamente en su gobernador, al tener como materia de su pensamiento no a su propio pensar sino al mundo. ¿O sería la personificación del *ápeiron* un residuo mitológico presente en el propio sistema de Anaximandro? Son preguntas que no parece posible contestar con seguridad alguna y, por ello, nos limitaremos a reiterar nuestra anterior impresión: que la atribución al *ápeiron* de funciones de gobernación es incompatible con la legalidad autónoma constitutiva de la Idea de *Cosmos* y que la atribución de una capacidad cognoscitiva es incompatible con la indeterminación constitutiva de la Idea de *Apeiron*.

2.—El *regressus* hacia el *ápeiron* sólo puede entenderse racionalmente como un episodio de la dialéctica interna del *Cosmos*, en tanto este se muestra como teniendo un comienzo y un término (temporalismo cósmico de Anaximandro frente a la eternidad del «mundo de las formas» de Tales o de Aristóteles), pero un comienzo que, en todo caso, no puede remitirnos a la nada (a una creación o emergencia de la nada) y un término que no puede asimilarse a una aniquilación. No cabe hablar de creación, es decir, de la aparición de alguna entidad *ex nihilo subjecti* (a partir de una causa material igual a cero). No cabe hablar tampoco de aniquilación. Creación y aniquilación son, precisamente, los límites de la razón y nos remiten al terreno de lo irracional. Anaximandro y, en general, la filosofía griega, no han desconocido

la Idea de Creación: la han conocido como límite de la razón, como lo irracional —un límite que intentará ser traspasado ulteriormente por la metafísica judeo-cristiana. El *ápeiron* se nos presenta así como el resultado de la convergencia de estas dos reglas del racionalismo dialéctico, la convergencia de dos imposibilidades: la imposibilidad de un *Cosmos eterno* y la *imposibilidad de la creación y de la aniquilación.* El *Cosmos* temporal aparece así envuelto por el *ápeiron* no solamente en un sentido espacial (el περιέχειν), sino también temporal: el *ápeiron* es lo que antecede a un *Cosmos* que comienza y lo que sucede a un *Cosmos* que termina desvaneciéndose.

Es cierto que se nos puede reprochar siempre que los textos no nos autorizan a comprender las relaciones entre *ápeiron* y *Cosmos* de este modo. Pero la alternativa es siempre la misma. O nos dedicamos a interpretar a Anaximandro a la luz de un proceso racional filosófico o preferimos seguir aplicando categorías mitológicas (el caos hesiódico, la noche órfica). Que, por lo demás, tampoco están explícitas en los textos sino que son simplemente y legítimamente, un punto de vista del intérprete. Ocurre que si nos situamos en la perspectiva filosófica no es tanto porque queramos aplicar apriorísticamente nuestro propio sistema a Anaximandro, cuanto porque queremos medir qué porción de componentes racionales puedan encontrarse en él y qué porción se encuentra de residuos míticos.

3.—Y como uno de estos residuos míticos consideramos precisamente la tesis de la unidad del *ápeiron*, la concepción del *ápeiron*, como doblado enteramente sobre el cosmos. A partir de lo que después aparecerá como un episodio, incluso una contingencia (en la tercera vía tomista) a saber, nuestra existencia y la del *Cosmos* efímero, temporal, regresamos a un *ápeiron* que necesariamente se prolonga ya ininterrumpidamente «hacia atrás y hacia adelante». Y, por tanto, se nos ofrece como lo necesario en sí, como lo eterno. Pero Anaximandro no parece haberse detenido aquí, sino que ha concebido ese *ápeiron* fuera del tiempo, como íntegramente orientado hacia el *Cosmos.* Y puesto que el *Cosmos* en que estamos, comienza y acaba, el *ápeiron* aparecerá como dando lugar a su vez a mundos nuevos, que deben también acabar. Los fragmentos hablan de la pluralidad de mundos según Anaximandro. San Agustín interpretó esta pluralidad como simultánea (*Ciudad de Dios* VIII, 2) y esta interpretación ha sido defendida, con muy buenos argumentos, por Burnet y otros (por ejemplo Capelle). La fundamentación que nosotros hemos ofrecido de la dialéctica del *progressus* de un *ápeiron* referido al *Cosmos* temporal, favorece, sin embargo la interpretación de esta pluralidad de mundos de Anaximandro como sucesiva (conforme al modo de ver, ya clásico, de Zeller y luego de Cornford, *Principium Sapientiae*, pág. 117 y ss.). Bur-

net se apoya, sobre todo, en el texto de Simplicio: «del *ápeiron* brotan los cielos todos y los mundos» (ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τους οὐρανοὺς και τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους) pero estos cielos podrían ser, en el lenguaje aristotélico, las esferas del Sol, de la Luna, etc. Otros ni siquiera aceptan la interpretación de la sucesión de mundos singulares. Llevando al extremo un argumento de Cornford, dicen Kirk y Raven (pág. 176) que la observación de nuestro mundo más sugiere la pluralidad simultánea, (la multiplicidad de astros), que la sucesiva. Si descartamos aquélla, ésta podemos referirla a ciertas concepciones míticas «catastrofistas», testimoniadas en Platón (*Timeo*, 22 C - E) sugeridas por las inundaciones y los incendios.

Desde nuestros presupuestos, sin embargo, podría parecer que la interpretación de Zeller (la sucesibilidad de los mundos) es la única que puede deducirse de la tesis de la unidad de un *ápeiron* eterno referido a un *Cosmos* temporal. La cuestión entonces es si esta deducción fue seguida efectivamente por Anaximandro —y esto no podemos asegurarlo. Pero sí podemos, desde la perspectiva del materialismo filosófico, ampliar el horizonte en el que se mueven estas diferentes interpretaciones replegándonos a otro tipo de cuestiones, por otra parte más profundas.

En efecto, estas discusiones presuponen una incompatibilidad entre la tesis de la multiplicidad simultánea de mundos y la tesis de la multiplicidad sucesiva. Esta incompatibilidad se da, desde luego, en el marco de la interpretación del sistema de Anaximandro como una metafísica monista. Ahora bien: ¿en virtud de qué motivos se da por supuesto que la pluralidad simultánea excluye al monismo más que la pluralidad sucesiva? Sospecho que en virtud del siguiente motivo: si la unidad del *ápeiron* se funda en su referencia a la unidad del *Cosmos*, una multiplicidad simultánea de mundos desconectados entre sí (casi un atomismo, de cuño muy singular, en el que cada átomo es ya por sí mismo un *Cosmos* heterogéneo, más próximo al átomo de Bohr que al de Demócrito), rompería la unidad del *ápeiron*, si ésta se funda en la referencia a un *Cosmos* singular; mientras que una multiplicidad sucesiva, en tanto mantiene la singularidad de cada mundo, permitiría comprender la unidad del *ápeiron* por referencia a una singularidad siempre mantenida, aunque con hiatos acósmicos —salvo que se sostuviese que la sucesión infinita de los *Cosmos* singulares es ella misma de naturaleza cósmica. Ahora bien, si el orden de la sucesión de los mundos se mantuviese en el plano cósmico, estaríamos en el caso de la continuidad ininterrumpida del *Cosmos* (según la interpretación de Kirk y Raven); si el orden de la sucesión de los mundos se sostuviera en un plano extracósmico —el del *ápeiron*— lo que en realidad estaríamos haciendo es ejercitar un nuevo concepto, el de *Metacosmos*, en el seno mismo del *ápeiron*, que de este modo venía a

ser no ya un *Cosmos*, pero sí un *Metacosmos* en su caso límite, un *Metacosmos* que jamás podríamos conocer en sí y por ello se nos aparecería como *ápeiron*. Pero el concepto de *Metacosmos* no es irracional, sino simplemente el concepto límite de la razón ontológico-general. Y desde esta idea límite, resulta que la interpretación de la multiplicidad simultánea de mundos de San Agustín tampoco es incompatible con un monismo metafísico, o mejor, con un metamonismo ontológico, con un pluralismo que en modo alguno puede confundirse con el atomismo. La pregunta es, en efecto, la siguiente: supuesto que el *ápeiron* es uno ¿en qué condiciones es incompatible su unidad con la multiplicidad simultánea de mundos separados y distintos entre sí? ¿Qué podría significar aquella unidad? En la medida en que la Idea de *ápeiron* y su unidad procede de la propia unidad del mundo, aquella unidad no significaría nada, salvo que supusiéramos que la propia multiplicidad de mundos separados constituye ella misma un *Cosmos* —un *Metacosmos*. Este *Metacosmos* se mantendría ya en el seno mismo del *ápeiron*, con lo cual ya no podría sostenerse que el *ápeiron* es indeterminado en sí, ni menos aún homogéneo, sino únicamente por respecto a nosotros. Pero sería enteramente gratuito atribuir la Idea de *Metacosmos* a Anaximandro.

4.—Por lo que se refiere al *progressus* que, a partir del *ápeiron* (sea o no sea el *ápeiron* un *Metacosmos)*, cabe hacer hacia nuestro *Cosmos*, es evidente que todo intento de explicación genética ha de ser puramente mítico. Tanto si Anaximandro entendió la génesis de nuestro *Cosmos* a partir del *ápeiron* como una εχρισις que separa unos contrarios abstractos de otros (frío/calor) o como una αποχρισις en la que del γόνιμον se segrega (como una semilla o un huevo) el germen concreto (no abstracto) del mundo, Anaximandro estaría procediendo míticamente, aún cuando según un proceso mítico más sobrio que el propio del delirio órfico. Porque el único modo no mítico de comprender genéticamente el origen del *Cosmos*, es reproducir en el origen del tiempo (o en un tiempo cero) las mismas condiciones dialéctico-sistemáticas que constituyen al *Cosmos* en la actualidad. Tal es el camino que seguirán los modelos genéticos del universo, desde el modelo de la nebulosa de Kant-Laplace, hasta el átomo primordial de Lemaitre o incluso hasta la teoría de la creación continua de Hoyle, Bondi (cuyo sentido es, precisamente, el de la reiteración de la estructura de nuestro *Cosmos* en virtud del llamado «principio cosmológico»). Ahora bien, por lo que los textos nos informan, acaso puede decirse que Anaximandro, sin perjuicio de sus imágenes míticas, es el iniciador de los modelos genéticos del universo —adaptados a su propia concepción sistemática del *Cosmos*. La génesis del *Cosmos*, según Anaximandro, se dejaría exponer en los siguientes momentos:

a) Segregación, en el seno del *ápeiron*, de dos principios opuestos, *lo frío* y *lo caliente*. Esta oposición, o bien es pensada como dándose directamente en el seno del *ápeiron* o bien por la mediación de un algo (una semilla, un huevo) segregado en el *ápeiron* y generador (γόνιμος) de lo frío y lo caliente.

b) Lo frío y lo caliente se determinan como aire húmedo y como fuego. El fuego rodea, con una atmósfera de llamas, al aire húmedo (a la bruma). Este proceso tendría lugar en la forma de un torbellino, un vórtice, que supone ya un todo esférico con un centro de torbellino (τὸ μέσον τῆς δίνης), del que habla Aristóteles en *De Caelo*, (B 13, 295 a 7). La idea de este torbellino original se mantiene todavía en la nebulosa de Kant-Laplace.

c) En el centro de la esfera se genera por condensación (a partir del aire húmedo: una tesis curiosamente intermedia entre Tales y Anaxímenes) la Tierra, la cual está rodeada de fuego, que la ciñe «como la corteza al árbol».

d) El círculo de fuego se divide en anillos ígneos, envueltos en aire húmedo, que forman los cielos, las ruedas celestes giratorias que contienen a los astros.

e) De la tierra central, calentada por el fuego (el del sol principalmente) y convertida en limo, brotarán los vivientes, por generación espontánea (la *generatio aequivoca* de Jenófanes o de Aristóteles). Estos vivientes habitan la superficie superior del cilindro terrestre. Los primeros vivientes nacen envueltos en cortezas espinosas (como si fueran erizos). De los peces saldrán los hombres: es la primera vez que se formula una tesis racional sobre el origen del género humano: los hombres proceden de otros animales (o de embriones madurados en otros animales, como ocurre en el tiburón) y cuando pueden cuidarse por sí mismos, saldrán del mar y dominarán la tierra (Plutarco, *apud* Diels 12 A 30).

f) El fuego celeste va evaporando la humedad del centro: los mares son los residuos de esta humedad todavía no evaporada.

Los momentos genéticos del *Cosmos* de Anaximandro son los mismos momentos sistemáticos en tanto entre ellos hay un orden dialéctico gradual que encierra en sí el principio de la disolución del propio sistema.

§ 5

Sobre el significado histórico de la Metafísica de Anaximandro

1.—Anaximandro levanta un sistema metafísico de significación

muy distinta al sistema de las metamorfosis de Tales de Mileto y constituye en cierto modo una crítica a la Metafísica de la sustancia, al monismo de la sustancia. Pero el sistema de Anaximandro no brota solamente como crítica, sino que tiene fuentes de inspiración propia que se manifiestan como críticas al ser enfrentadas al sistema de Tales. Este enfrentamiento alimentaría gran parte de los contenidos del sistema de Anaximandro que, en este sentido, es ya una formación cultural genuinamente escolástica. Pero los principios racionalistas que inspiraron al monismo de Tales de Mileto no serán borrados por el sistema de Anaximandro. Subsistirán en Anaxímenes, reproduciéndose en otro plano diferente (en gran parte a consecuencia del enfrentamiento con la metafísica de Anaximandro) en la metafísica eleática. De este modo, la oposición Tales/Anaximandro podría ponerse en correspondencia (que no es identidad) con la clásica oposición Parménides/Heráclito. Es del mayor interés al respecto la oposición estilística, establecida en círculos peripatéticos, entre Anaximandro y Tales o Anaxímenes: estos últimos tendrían un lenguaje más sobrio; Anaximandro tendría un lenguaje «más poético».

2.—La influencia de Anaximandro resulta así ser de primera magnitud histórica. En la Ciencia natural es bien patente (desde Laplace y Darwin hasta el éter de los físicos modernos que Max Born llama precisamente *ápeiron)*. El esquema del «cosmos enantiológico» de Anaximandro reaparece plenamente en la Física desde que Dirac, en 1928, demuestra la posibilidad de reconocer soluciones negativas a la ecuación $W = \pm c \sqrt{m_0^2 c^2 + p^2}$. El capítulo de la «antimateria» reproducirá en nuestra Física el *Cosmos enantiológico* de Anaximandro: al electrón, corresponderá un antielectrón; al mesón $\pi-$ un mesón $\pi+$. Anaximandro prefigura las formas del futuro pensamiento filosófico dialéctico, comenzando por Heráclito.

Pero las «musas jónicas» también habrán influido, precisamente por su mediación, en las «musas itálicas» que inspiraron a los pitagóricos: el matematismo astronómico pitagórico está ya instaurado por Anaximandro. La distinción de Platón entre unas «musas jónicas» y unas «musas itálicas», no puede hacernos olvidar los continuos entretejimientos de sus inspiraciones respectivas.

3.—El sistema de Anaximandro nos transmite una visión, fundamentalmente dialéctica, vinculada al ámbito helénico, una concepción que formula la situación de un orden social que se sabe generado a partir de un caos y sobre todo que se sostiene sobre él en la forma de un equilibrio inestable de fuerzas opuestas, que no están quietas, sino que actúan y amenazan continuamente e inexorablemente con

desmoronar el orden político y transformarlo de nuevo en un caos —porque el orden de las *formas* se dibuja siempre sobre el *fondo* del *ápeiron*. Las interpretaciones sociologistas de Anaximandro (al modo de Vernant) propenden a referir el sistema dialéctico de Anaximandro al contexto del sistema de tensiones internas a la polis griega —a las tensiones de la nueva democracia que ha brotado del caos revolucionario que derribó el orden eupátrida. Y naturalmente, no se trata de negar estos contextos, sino de declararlos insuficientes y, ante todo, en el plano mismo sociológico. Sencillamente porque las funciones internas a la *polis* (digamos intraestatales) sólo son un fragmento de tensiones y oposiciones políticas mucho más amplias, de naturaleza interestatal. Incluso ocurre sospechar que lo que se llama reduccionismo sociologista es, más que una reducción a las categorías sociológicas, en general, una reducción a las categorías «intraestatales», a la dialéctica de las clases sociales, interpretadas «corpuscularmente» —Thomson, Farrington— dadas en el ámbito de la *polis*. Porque al insertar estas categorías intraestatales en el contexto de categorías políticas más amplias, recibimos la impresión de que el mismo sociologismo queda superado —acaso por tomar contacto con categorías biológicas (por ejemplo la idea de «raza») o, sobre todo, histórico-culturales, de textura «ondulatoria» (tales como *helenismo* y *orientalismo persa*). Por lo que respecta a nuestro campo nos limitaremos a sugerir que acaso sea esencial, a la hora de establecer los contextos de la Filosofía Griega, el referirnos no sólo a las oposiciones entre las clases sociales, sino a las oposiciones entre griegos y persas. Es verdaderamente asombrosa la abundancia de conexiones explícitas que, en los textos sobre los filósofos griegos, encontramos con los persas, pero no es esta la ocasión para tocar el tema. ¿No podría investigarse la tesis según la cual la estructura conflictiva de las ciudades griegas entre sí, la estructura conflictiva interna a cada ciudad, pero en tanto en que a su vez todas esas estructuras están dadas en una unidad de oposición contra los persas, constituye un modelo tan próximo al *Cosmos* de Anaximandro como pudiera serlo el de la *democracia* frente a la antigua nobleza, según la teoría de Vernant?

III. ANAXIMENES

1.—De Anaxímenes sabemos que vivió en Mileto y que perteneció a la Escuela fundada por Tales —escuela que sin duda hubo de tener muchos más participantes, que se dispersarían a principios del siglo V (Mileto fue destruida por los persas en el 494). Anaxímenes tendría su *acmé* hacia el 546/5, cuando la toma de Sardes por Ciro y sería 22 años más joven que Anaximandro. Muy probablemente Anaxímenes asistió a la destrucción de la Escuela.

2.—Anaxímenes puso como ἀρχή el aire (ἀέρα). Esta doctrina suele ser considerada como un «retroceso» al monismo de la sustancia de Tales, por quienes consideran a este monismo como más primitivo que el de Anaximandro. Ya hemos intentado mostrar las razones por las cuales, más adecuado que hablar de retroceso, sería hablar de persistencia en un plano racionalista diferente, el del racionalismo *cerrado* del grupo de transformaciones, considerado como alternativa al racionalismo *abierto* de Anaximandro.

Sin embargo, también podrían verse las cosas de modo que el sistema de Anaxímenes (cuyo racionalismo se aproxima al del grupo de transformaciones) se nos aparezca como un intento de síntesis entre Tales y Anaximandro. En efecto, el *aire* no desempeñaría en su sistema meramente una función sustitutiva del *agua* de Tales —con todas las características ontológico-dialécticas que intentamos descubrir en ella— sino que pretendería incorporar también las funciones del *ápeiron* de Anaximandro. Según Teofrasto (apud Simplicio, *Física* 24, 26) el aire es uno e infinito *(ápeiron)* aunque no es indeterminado (ἀόριστον). Diremos, pues, que el aire es *ápeiron* como el *Uno* de Anaximandro, pero no es ἀόριστον (indefinido) sino determinado como el ἀρχή de Tales. ¿Cómo sería posible conciliar ambos tipos de función? ¿Cómo a la vez hay algo que pueda ser *ápeiron* (en alguno de los sentidos de Anaximandro, no meramente en el de infinito espacial) y no ser ἀόριστον? Si Anaxímenes hubiera intentado esta conciliación parece que su pensamiento habría de ser considerado como mucho más complejo que el de sus predecesores —y no simplemente como un retroceso a Tales.

Podíamos pensar que Anaxímenes recogió el *regressus* hacia el *ápeiron* de su maestro, pero conoció también las dificultades del *progressus*. En esta perspectiva, buscar el *ápeiron* no como un principio indeterminado y heteronímico que envuelve al Cosmos, sino como un principio que se encuentra ya determinado en el interior mismo de nuestro mundo (sin perjuicio de que envuelva a la tierra) evitaría las dificultades del *progressus*, porque este era innecesario: el ἀρχή está ya eternamente constituido como mundo y por tanto éste es eterno, juntamente con su movimiento. Por otra parte, la infinitud del mundo salvaba las dificultades que un mundo finito opone, como hemos visto al hablar de Tales, a la rarefacción y condensación.

Desde estos puntos de vista, el aire reunía muy buenas condiciones para desempeñar funciones de *ápeiron* y *arjé*. Porque la determinación del aire es mucho más abstracta a los sentidos que la del agua: es invisible como el *ápeiron*. Y, en cuanto a sus cualidades perceptibles, se confunde prácticamente con el vacío, con lo indeterminado o infinito, hasta el punto de que su existencia como cuerpo tendrá incluso que ser demostrada (experiencia de la clepsidra de Empédocles). A pesar de esto, el aire es un principio activo, de energía inmensa —él encrespa las olas del mar, empuja a los barcos, arrasa a los poblados y a los árboles o simplemente mantiene flotando a sus hojas. La Tierra se mantendría también en su puesto, no porque flota en el agua (mecanismo «demasiado concreto», el de Tales) ni tampoco por estar en el centro (mecanismo «demasiado abstracto», el de Anaximandro) sino porque permanece como los astros en el vacío, es decir, flotando en el aire, en un medio invisible como el *ápeiron* e infinito en sus límites como él.

3.—Además, el aire es una sustancia emparentada desde antaño con las potencias anímicas. El alma (ψυχή), principio de la vida, es un aliento, un πνεῦμα. En este sentido, el aire, como ἀρχή podría reivindicar también el atributo de *principio de la vida*, con tantos títulos como el *agua* de Tales.

4.—Sobre todo, el aire constituye, mejor aún que el agua, la materia adecuada para un racionalismo del grupo de transformaciones (μ, π) tal como el que expusimos a propósito de Tales. Incluso es muy probable que haya sido Anaxímenes quien verdaderamente introdujo de un modo explícito, las dos operaciones de este grupo. Porque el aire, al enrarecerse, se convierte en fuego; y al continuar el enrarecimiento, se transforma en agua (en realidad, decimos hoy que el aire líquido, a —190°, es mucho más condensado). Pero, según Anaxímenes, cuando se condensa, el aire se convierte en tierra. Estos procesos son graduales: Anaxímenes sería así, como observó Gompertz, el introduc-

tor del principio gradualista, según el cual las transformaciones naturales se hacen infinitesimalmente: *natura non facit saltus*.

Además, estas dos operaciones (μ, π) habrían sido puestas por Anaxímenes en correspondencia con los opuestos de Anaximandro: la rarefacción del aire produce *calor* y la condensación *frío*. Precisamente los dos opuestos que Anaximandro tenía que extraer del ἄπειρον *ex abrupto*, Anaxímenes puede construirlos a partir del aire por medio de las dos operaciones racionales μ, π. En relación con ésto se nos conserva un famoso «experimento» mediante el cual Anaxímenes habría sometido a prueba sus correspondencias: cuando soplamos con fuerza en la mano sentimos frío; cuando expulsamos el aliento con la boca abierta (es decir el aire sin condensar) sentimos calor. La experiencia no es válida, pero contiene la forma de una experiencia dentro de unos determinados principios.

5.—El aire invisible, en el contexto del grupo de transformaciones (μ, π), ¿sería una transformación más, o acaso la transformación límite, el enrarecimiento máximo lindante con el vacío? Nada nos dicen los fragmentos sobre lo que podamos fundar alguna hipótesis.

6.—Anaxímenes, sin duda, ha introducido el concepto de *elemento* (στοιχεῖον). No es a partir de aire, directamente, sino de los elementos, como podemos conocer racionalmente. Es cierto, como veremos, que en Anaxímenes, esta Idea (que en realidad ya estaba implícita, ejercida, en Tales) sólo podía tener un alcance más bien empírico, porque su monismo univocista bloqueaba la posibilidad de una comprensión de todo método racionalista que no fuera el racionalismo de la participación (de la división) a partir del Uno. De todas formas y aunque sea empíricamente, Anaxímenes estaría haciendo patente una de las características más importantes de la construcción racional, a saber, aquella que llamaremos del *regressus* medio. Se trata de una cuestión de principal importancia en la Historia del racionalismo, porque nos pone en presencia de la dialéctica misma interna, del *progressus/regressus* que caracteriza a la construcción racional. La metafísica monista invita a llevar el *regressus* hasta los últimos principios (hasta el último principio) como único método para alcanzar una sabiduría nueva. Pero ocurre que el *regressus usque ad ultima fundamenta* no tiene lugar en todo momento y, lo que es más importante, no puede tenerlo, porque destruiría la misma racionalidad en tanto ésta es categorial. En esta estructura se funda el concepto de los *principia media*, del *regressus* hasta unos fundamentos no últimos (cuya percepción los escolásticos atribuían al *intellectus principiorum* como contradistinto de la *sapientia)* pero necesarios y suficientes para que el *progressus* racional-categorial pueda tener lugar. Este *progressus* medio (que tiene lugar *in medias res)* sería la verdadera fórmula de la actividad racio-

nal presente en los oficios artesanos, en el razonamiento político y, después, en las Ciencias que cierran categorialmente. Desde este punto de vista, el *regressus* absoluto es un *regressus* de segundo grado, un *regressus* límite, la negación de una negación.

Cuando se subraya que Anaxímenes ha sido el primero en introducir los elementos para, desde ellos, explicar los fenómenos, (sin perjuicio de su *regressus* monista hacia el *arjé/ápeiron)* se está en realidad presentando a Anaxímenes como uno de los pensadores que han encontrado una de las estructuras más profundas de la razón dialéctica —y no solamente uno de los pioneros de la constitución de la futura Ciencia química.

7.—Por último, la elección del aire, como paradigma de la Realidad, puede insertarse en el proceso de la dialéctica del desbordamiento del «materialismo grosero», corporeísta. Este materialismo (que no es otra cosa sino la «metafísica del estado sólido —o líquido») culmina en una metafísica espiritualista (que no sería, por lo demás, otra cosa —*Ensayos materialistas*, pág. 28— sino aquella forma del materialismo corporeísta «que adorna, con atributos morales y estéticos, al estado gaseoso de las sustancias corpóreas»). Diógenes de Apolonia, continuador —ya en la época socrática— de la metafísica de Anaxímenes, es el mejor apoyo para este punto de vista. Porque Diógenes de Apolonia no solamente asumió el «monismo gaseoso» de Anaxímenes de Mileto, sino que identificó explícitamente el *aire* con el *espíritu*, con el alma (ψυχή) y con la inteligencia (νόησις). En virtud de esta identificación, Diógenes de Apolonia pudo defender una concepción teleológica del universo —aquella que insinuó Anaxágoras. Todo es divino, todo es espiritual, porque todo es aire. Pero hay más espiritualidad en aquellos lugares en donde el aire ha sido calentado (si se nos permite la expresión) por el *Fuego* de Heráclito. A saber: en los animales y en el hombre. Y aunque el calor de este aire (o aliento vital) no alcanza a generar la temperatura del Sol —concentración de los rayos procedentes del éter—, sí que alcanza a generar la vida animal y humana. Los hombres y los animales —enseña Diógenes de Apolonia— viven gracias al aire, porque lo respiran. Para ellos, el aire es alma e inteligencia (καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις, dice el fragmento 4, procedente de Simplicio), y si a los animales o al hombre se les quita el aire, mueren y pierden la inteligencia. Las plantas y los peces no tienen inteligencia, porque no tienen «espíritu»: respiran el aire húmedo, que desaloja todo aire interior; su carne maciza no permite acogerlo. Otro tanto les ocurre a las aves: lo apretado de sus tejidos impide que el aliento se difunda por el todo (se detiene en torno al abdomen). En cambio, en el Hombre, el aire inhalado llega al cerebro, órgano de juicio.

CAPITULO SEGUNDO

La Escuela Pitagórica

§ 1

La Escuela pitagórica y el nuevo ámbito de la Metafísica

1.—La Escuela pitagórica fue fundada por Pitágoras, nacido en Samos alrededor del 572 a. C., coetáneo de Jenófanes y un poco más joven que Anaxímenes. Pitágoras escuchó a Ferécides el sirio, a Anaximandro de Mileto y, probablemente, a Zoroastro. Pero a los cuarenta años, hacia el 532, huyendo de la tiranía de Polícrates, en su patria, emigró a Italia, estableciéndose en Crotona y fundando allí la famosa Escuela. Thomson sugiere que es muy improbable que Pitágoras fuese en Crotona algo así como un terrateniente. Más bien se asimilaría a la clase mercantil e industrial (asociación de Pitágoras con el oficio de acuñador de monedas) y, por tanto, sus tendencias políticas quedarían en principio, del lado democrático, frente a la aristocracia terrateniente. Sin embargo no faltan quienes ven en la escuela pitagórica un club o *heteria* representante de los intereses aristocráticos de las clases privilegiadas del Sur de Italia: «la política pitagórica es concebida hoy como una política aristocrática, basada en una clase superior que impone su ley y que ha buscado el apoyo, ante el peligro de insurrección —que ni aún así logró conjurar— de su grupo más fanático y duro, la Escuela pitagórica», dice R. Adrados, basándose principalmente en el estudio de Minar. Algunas Ideas importantes de la Filosofía pitagórica estarían vinculadas con la estructura aristocrática de la Escuela (sin que esta vinculación deba entenderse en el sentido reductivista, como si fueran simple «reflejo» ideológico del grupo): la idea del *Cosmos*, como orden jerárquico, el criterio de la «igualdad proporcional», característico de la oligarquía, frente a la «igualdad aritmética» de la democracia (Platón, *Gorgias*, 508 A; *Rep.* 558 C), la distribución según los méritos (χατ'ἀξίαν) de Arquitas tarentino, etc. Sin embargo, estos rasgos aristocráticos de la Escuela no están ligados necesariamente a una nobleza de sangre, ni las virtudes pitagóricas son, sin más, trasunto de un supuesto «ente

aristocrático» que evoluciona a través de las ciudades y de los siglos y se expresa por boca de Teognis, de Pitágoras o de Píndaro. La aristocracia pitagórica tendría más bien la forma de una plutocracia —y las plutocracias, muchas veces, se enfrentan a las aristocracias de sangre más aun que las democracias históricas. En todo caso, no cabe, sin más, reducir la Escuela pitagórica a la condición de un «grupo de presión» en el seno de una clase aristocrática presupuesta. Es un grupo aliado, sin duda, con las clases privilegiadas en un tramo de su trayectoria, la cual sin embargo, tiene un sentido irreducible a la ideología de esa clase, aunque participe de muchos rasgos. El método dialéctico es aquí la única manera de preservarse contra todo sociologismo perezoso. Las Ideas pitagóricas han sido, en todo caso, tan «progresistas» (como luego las platónicas) como puedan haberlo sido las Ideas de aquellos demócratas que comienzan a limitar el campo de juego de la *isonomia* al grupo de individuos libres de la ciudad y para los cuales la igualdad aritmética, frente a la distribución κατ'ἀξίαν, se convierte en una regla formal de reparto de ciertos bienes o privilegios propios de la clase ociosa (al menos, comparativamente). En el caso de los pitagóricos, no se puede olvidar, por ejemplo, que su doctrina (central) de la transmigración de las almas contenía, en su perspectiva política, el principio más corrosivo que pueda pensarse contra toda aristocracia de sangre —porque el alma de un noble puede reencarnarse en un esclavo, y a la inversa. El propio «feminismo» característico de los pitagóricos estaba vinculado, como nota Nestlé, a sus doctrinas sobre el alma. Asimismo, la Idea de *Cosmos* matemático, en tanto que a sus órdenes superiores se tiene acceso por la Ciencia —y no por la sangre, ni siquiera por el dinero— encierra también un principio progresivo y no se agota en su condición de «expresión de una jerarquía clasista». En general, muchos principios que, en abstracto, comparten los pitagóricos con los ideales aristocráticos, pueden cobrar un sentido dialécticamente opuesto a los propios intereses aristocráticos con los cuales confluyen sin embargo. Lo cierto es que el Instituto llegó a controlar el gobierno de Crotona y tuvo que hacer frente a la reacción de sus enemigos (se cita, entre ellos, a un tal Cilón, de quien se dice quedó resentido por no haber sido admitido en la Hermandad; pero también se cita a Hipasos de Metaponto, pitagórico de tendencias democráticas, que habría sido arrojado al mar por sus compañeros, como represalia por haber revelado secretos de la Escuela, acaso la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado del cuadrado) que arrasaron sus locales hacia el año 500. Pitágoras se trasladó a Metaponto y vivió todavía unos años. Pero la Escuela pitagórica subsistió multiplicada, en cierto modo —o dispersa— en muy diferentes lugares de la Magna Grecia o de la propia Grecia: Metaponto, Tebas, Fliunte, acaso la isla de Melos, etc. Lo cierto es que las doctrinas pi-

tagóricas, aunque desde dentro de su escuela se atribuyan a Pitágoras —que no escribió libros y acaso por ello la atribución era más fácil— desde fuera se asocian sobre todo a un grupo, a una comunidad imprecisa. Platón sólo cita una vez a Pitágoras por su nombre (*República*, 530 D) —a propósito de la hermandad entre astronomía y armonía— y Aristóteles lo cita muy pocas veces (suele emplear la frase: οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι «los llamados pitagóricos», por ejemplo en *Metafísica*, A 5, 985 b 23).

Ahora bien, entre «los llamados pitagóricos» figuran nombres muy diversos y de muy distintas épocas y lugares, aunque todos ellos mantienen un sello común inconfundible. Alcmeón de Crotona —nombre asociado a una escuela médica que ya estaba establecida en Crotona a la llegada de Pitágoras— sería uno de los primeros pitagóricos. Al menos de él se dice que oyó a Pitágoras, lo cual no significa, es cierto, que fuese un pitagórico estricto, como ya advirtió Aristóteles. Alcmeón se distinguió por sus estudios sobre el «sistema nervioso»; consideró al cerebro y no al corazón, como centro de la actividad mental y definió la salud como una distribución equitativa, diríamos democrática —a juzgar por el término que utiliza: ἰσονομία— de las fuerzas, de lo frío y lo caliente, de lo húmedo y lo seco... El dominio de uno solo genera la enfermedad: «la monarquía —μοναρχία— es lo peor», dice Alcmeón. (La doctrina de la *isonomía*, aplicada al organismo, recuerda muy de cerca al concepto que Anaximandro se hacía del *Cosmos* en cuanto tiene relación con la δικη, la justicia). Otro de los «llamados pitagóricos» de la primera época es Hipasos de Metaponto (que Laercio presenta como maestro de Heráclito) de quien ya hemos hablado. De todas formas, los pitagóricos más conocidos son más o menos contemporáneos de Platón, comenzando por Arquitas, el tirano de Tarento (del rey Numa se dice también que estuvo influido por ideas pitagóricas). Del siglo V son Hicetas de Siracusa (que pasa por ser el primero que formuló la idea genial de la rotación de la tierra sobre su eje) y Petrón de Himera (del que hablaremos más abajo). En el *Fedón* platónico aparece el nombre de Filolao de Tarento, una de las más relevantes personalidades de la Escuela, que habría fundado el Círculo de Tebas. Discípulos suyos son Simmias y Cebes, personajes del *Fedón*. También son muy famosos los nombres de Eurito (del que hablaremos más abajo) y de Ekfanto, cuyas ideas pitagóricas se aproximan mucho al atomismo, pero debido a que con toda seguridad estuvo ya influido por las ideas atomistas de pensadores del siglo IV. En este siglo, el músico Aristoxeno (que fue discípulo de Aristóteles) vio a las últimas comunidades pitagóricas procedentes de Italia, los de la Escuela de Fliunte, discípulos de Filolao y Eurito (Aristoxeno —según cuenta Laercio, VIII, 46— «vio a Jenófilo, Fantón, Equécrates, Diocles y Polimnas-

to»). En los siglos posteriores (tercero y segundo) desaparecen las citas literarias, pero esto no significa que las comunidades pitagóricas hubieran desaparecido del todo. Constantino Láscaris y A. Guadán, han sugerido que el estudio de monedas, cerámica y, en general, del material arqueológico con emblemas pitagóricos —pentalfas, cuadrados—, podría ser un método para establecer la historia de los pitagóricos. Les ha seguido Holgar Thesleff (sin embargo C. J. de Vogel cree que algunos de estos emblemas podían tener mera intención ornamental). En los tiempos de Cicerón y posteriormente se observa un vigoroso resurgimiento del pitagoreismo: Nicomaco de Gerasa, Eudoro, Moderato de Gades (siglo I), Numenio de Apamea, Apolonio de Tyana, Nigidio Fígulo. La «leyenda pitagórica» crece, mezclada con la superstición gnóstica más delirante (Porfirio, Jámblico). Y los *oráculos caldeos* (siglo II) son una mezcolanza de orfismo y pitagoreismo. Pero estas corrientes «neopitagóricas» constituyen los más mistificados y corrompidos resultados de la Escuela pitagórica clásica, que no es responsable de semejantes delirios.

2.—La Escuela pitagórica mantiene la forma institucional según la cual la Metafísica se constituyó en la Escuela de Mileto. Además, la tradición milesia continuó, de algún modo, en la Escuela pitagórica: hay noticias que nos presentan a Pitágoras como discípulo de Anaximandro (sea porque visitó la Escuela de Mileto, sea porque conoció su existencia y sus doctrinas). Muchas de las Ideas tocadas por Anaximandro tienen un reflejo en la doctrina pitagórica: el proyecto monista, la visión del cosmos astronómico como regido por razones aritméticas, la idea de que la unidad del mundo es una unidad de opuestos. En cierto modo, como trataremos de demostrar, la Metafísica pitagórica dibuja un sistema en el cual tiene lugar de algún modo la síntesis del racionalismo de la sustancia de Tales (el racionalismo de las metamorfosis) y del racionalismo cósmico de Anaximandro.

3.—Pero la escuela pitagórica inaugura una forma de institución académica (valga otra vez el anacronismo) muy diferente al modelo de Mileto: la forma que en el capítulo anterior hemos llamado el «modelo de Crotona».

La inspiración de la Escuela pitagórica es, en efecto, muy distinta y aún opuesta a la que impulsó a la Escuela de Mileto. Tanto por sus doctrinas como por su forma institucional. Estas diferencias son unánimemente reconocidas y no es difícil enumerarlas en términos analíticos. Es decir, indicando las notas diferenciales más sobresalientes (aunque sean parciales o expresen el conjunto según aspectos abstractos aunque imprescindibles). Por lo demás, los criterios o coordenadas desde los cuales suelen enumerarse estas diferencias suelen ser muy distintos y a veces no del todo ajustados al caso.

Así, es muy frecuente trazar la oposición entre Mileto y Crotona dentro de la oposición clásica entre las «escuelas jónicas» y las «escuelas itálicas» —oposición que no es meramente geográfica. Platón ve a las «musas jónicas» más duras, porque no se representan un estado del mundo en que domine la paz, un estado separado del mundo cotidiano. A diferencia de las «musas itálicas» que serían más suaves y apacibles. Las indicaciones de Platón son preciosas, pero no agotan el asunto. Otros ven la oposición como un caso particular muy claro de la oposición entre Ciencia y Religión. La Escuela de Mileto sería un centro de investigación científica, precursor de la Cencia moderna, como dice Farrington. O, por lo menos, precursor de centros de una índole peculiar, «pensaderos» —φροντεστιρον— como el que Aristófanes describe, con intención de ridiculizarlo, en *Las nubes*. Mientras que la Escuela de Crotona habría que verla desde nuestro concepto de lo que es un convento, un «cenobio» (en cuanto contradistinto al monasterio, en el que originariamente vivían los monjes —«solitarios»—, en celdas o habitáculos individuales) es decir, una institución religiosa sujeta a reglamentos de «régimen interior», a prácticas y normas que, desde fuera al menos, pueden parecer en muchos casos simples tabúes o delirios rituales. De hecho, Jámblico (Diels, 58 c 6) nos ha transmitido un conjunto de preceptos pitagóricos alguno de los cuales tienen un sello sin duda religioso, aunque ya contienen una cierta referencia a un marco comunitario («sacrifica y adora descalzo»). Otros tienen un carácter más «ilustrado» («no creas nada extraño sobre los dioses») y otros, en fin, nos suenan a algo completamente ridículo o supersticioso. Algunos historiadores, por ello, han intentado interpretar estas normas como emblemas morales; pero en muchos casos ocurre pensar si su aspecto ridículo no sería otra cosa sino un «efecto óptico» generado por su inserción en un contexto de preceptos más generales de índole moral; por tanto un aspecto que desaparece si los suponemos restituidos a un contexto institucional. Por ejemplo el precepto: «tras levantarte de la cama enrolla los cobertores y allana el lugar donde yaciste (para borrar la huella de tu cuerpo)», es ridículo y supersticioso si se toma como una máxima del mismo rango que esta otra: «no hables hasta que lo que vayas a decir valga más que el silencio». Pero es enteramente razonable y nada mística si se toma como una norma de régimen interior de un internado. El mismo precepto «no comerás habas» —aún al margen de sus posibles connotaciones sexuales, dado que Κυμοι se traduce también por «testículos»— tendría sentido muy razonable como norma de «régimen interior», si son ciertas sus propiedades flatulentas que Cicerón les atribuye. En todo caso, el criterio de distinción Ciencia/Religión para explicar la distinción entre las Escuelas jónicas y las itálicas es completamente ambiguo (en tanto utiliza un concepto ideológico de Ciencia, como equivalente a racionalismo, a su vez ligado a contextos muy peculiares). Este criterio parece que cobra

pleno sentido cuando recordamos que frente a las creencias pitagóricas acerca de la reencarnación (metempsicosis o metensomatosis) de las almas en animales, o incluso en plantas, Jenófanes, el jonio, no cree en la inmortalidad del alma y ridiculiza a un pitagórico que azotaba a su perro no fuera que estuviese azotando a un pariente. Pero en cambio, Hicetas de Siracusa, adelantándose veinte siglos a Copérnico, ha enseñado, desde supuestos pitagóricos, la rotación de la Tierra sobre su propio eje —mientras que Jenófanes sigue enseñando que el Sol es nuevo cada día, porque se forma con nubes ígneas. En cualquier caso la Escuela pitagórica ha ofrecido a la Ciencia futura tanto o más como haya podido ofrecer la Escuela jónica: ha ofrecido el método de análisis matemático de la naturaleza. La utilización de categorías religiosas para caracterizar a la Escuela pitagórica toma otro rumbo en historiadores tales como Thomson o Guthrie. Ahora, la oposición Mileto/Crotona será vista más bien a la luz de la oposición Homero/Orfeo. Los milesios participarían del espíritu jonio, escéptico ante los dioses (recordamos a Jenófanes) frente a los pitagóricos, contagiados del orfismo, como religión mistérica y salvacionista. Incluso la religión homérica tendría ya una inspiración muy distinta de la que mueve a la religión órfica: aquella es urbana, mientras que ésta es rural, campesina (Onomácrito, a quien Aristóteles atribuye los principales textos sagrados órficos, habría trabajado con Pisístrato, que a fin de cuentas acaudilló una revolución campesina); la una es olímpica, la otra es ctónica; aquella es contractual y esta es sacramental, mística. La religiosidad homérica, en fin, sería pública (la religión de la *polis* griega) mientras que la religiosidad órfica sería recatada y, si no clandestina, sí al menos —diríamos hoy— *underground* y además representaría la penetración de pueblos marginales, por ejemplo tracios, en el centro helénico. Hace años se diría, utilizando la oposición de Nietzsche, que la religión homérica es apolínea, frente a la órfica, dionisíaca (si no fuera porque Apolo de Delfos es precisamente el resultado de la fusión de Dionisos y Apolo). Y en todo caso, por lo que a nosotros nos afecta, es lo cierto que a Pitágoras se le consideró en el marco de Apolo, el dios músico, como Orfeo. Por otra parte a la Escuela pitagórica no se la puede considerar como una comunidad órfica más —ni siquiera en un sentido similar al de quien se empeñe en ver en la Universidad de París del siglo XIII una organización más de la Iglesia romana, al lado de las órdenes mendicantes— sin que con esto queramos olvidar sus profundas afinidades.

Los límites de todo método analítico de discriminación entre la Escuela de Mileto y la Escuela Pitagórica residen en que la unidad filosófica de conjunto de cada Escuela queda rota o por lo menos refractada en mil fragmentos o facetas, que es necesario considerar, sin duda, pero que sólo nos permiten aproximarnos a la diferenciación que

buscamos por acumulación externa de notas diferenciales. Las fórmulas más socorridas para simular una síntesis por medio de una acumulación aditiva de notas analíticas, son acaso las siguientes: «Racionalismo ilustrado (antirreligioso) + intereses naturalistas = Escuela de Mileto»; «Misticismo supersticioso + Matemáticas = Escuela Pitagórica».

En nuestro caso las fórmulas acumulativas —aparte de su superficialidad o exterioridad— encierran consecuencias catastróficas, por erróneas, porque ocultan el significado filosófico que pueda encerrar la oposición que buscamos, entre milesios y pitagóricos. En realidad estas fórmulas reiteran un procedimiento de análisis enteramente artificioso, que sistemáticamente nos desvía del verdadero análisis filosófico, sustituyéndolo por un análisis sociológico o de cualquier otro tipo. En efecto, al entender a la Escuela pitagórica como «Misticismo + Matemáticas», se irá a buscar en condicionamientos sociológicos, o simplemente históricos, la raíz de los componentes místicos. Se nos hablará del orfismo, de su contexto agrario —aunque luego se diga que los pitagóricos no son propiamente campesinos, sino vinculados a la clase mercantil e industrial. Y se atribuirán estos condicionamientos, con «comprensión histórica», a la situación de atraso de aquella sociedad (como si no partiéramos ya de ese atraso). Por consiguiente este método elimina ya toda significación filosófica y científica al «componente» místico del pitagoreismo, interpretándolo como una curiosa e incómoda adherencia doctrinal e institucional que el progreso de los tiempos irá logrando desprender. Pero precisamente con esto se escamotea la influencia que el «misticismo» pueda haber tenido en la propia configuración interna del método pitagórico (por ejemplo la ubicuidad del número, en cuanto divino, no en cuanto número, la conexión entre conmensurabilidad y omofagia) y la significación ontológica que puedan tener, tanto las doctrinas religiosas sobre el alma, cuanto la propia institución de la Escuela, con su peculiar orientación, opuesta a la Escuela de Mileto.

Desde la perspectiva del materialismo filosófico, lo que nos interesa es (sin querer ignorar ninguna de las conexiones sociológicas, históricas, etc.), aprehender el núcleo filosófico de la Escuela Pitagórica para, desde él, comprender la unidad de sus dimensiones científicas, místicas o institucionales. Se trata de practicar el intento de una comprensión inmanente del pitagoreismo como un episodio interno del desarrollo de la Metafísica. No veremos entonces el «núcleo metafísico» (científico o filosófico) como una evidencia autónoma y pura en sí misma, solamente que rodeada de adherencias exteriores que el tiempo se encargará de desprender, sino más bien como una evidencia que precisamente sólo pudo alcanzarse en el seno mismo de un ámbito religioso y social determinado, en el que ya reside una racionalidad,

y que está sujeto a su propia evolución. De la misma manera, el propio espíritu ilustrado que atribuímos, más o menos convencionalmente, a la Escuela Milesia, sólo puede entenderse en el seno de un ámbito individualista, «democrático» (una democracia de individuos y no de grupos, como en Roma). Un ámbito que lo determina internamente hacia perspectivas superficiales o frívolas, en las que se borran las figuras mismas del «Espíritu objetivo» en el conjunto del cosmos. Porque acaso la percepción de estas figuras sólo puede tener lugar en el ámbito de una comunidad mística, en la cual, de un modo verdaderamente dialéctico, la realidad de una vida supraindividual y supracorpórea —digamos de una vida moral y no meramente ética— se hace presente a sí misma, realizándose precisamente como superstición o como religión. No se trata, por tanto, de ver cuánto de supersticioso o de ridículo (que lo damos ya por visto) podemos encontrar en la Escuela Pitagórica y cuáles sean las fuentes órficas de estos hallazgos. Sino, partiendo ya de un firme juicio acerca de estas supersticiones o prácticas ridículas, tratar de entender cómo precisamente en ellas y a través de ellas pudo abrirse camino la evidencia de nuevas realidades ontológicas, y con esta evidencia, un momento de las realidades mismas.

4.—Pero si el núcleo filosófico o prefilosófico de la Escuela pitagórica no puede ser alcanzado por adición de dimensiones suyas, previamente desgajadas como si fueran componentes autónomos cuya asociación hubiera que explicar (venimos considerando el «lado matemático» y el «lado religioso» como los más significativos al respecto) tampoco podría ser alcanzado ese núcleo partiendo de uno solo de esos «lados», considerado autónomo, o previamente dado y tratando de derivar, a partir de él, por cualquier mecanismo, el conjunto.

Es muy frecuente ver en la Escuela Pitagórica principalmente una actitud religiosa (órfica) que conduce a una Metafísica y que «contagia» a una investigación matemática de suyo independiente. Que, al parecer, podría ser extraída del campo de la Historia de la Filosofía, para restituirse el campo de la Historia de la Ciencia Categorial. Según esta perspectiva (más o menos, la de Cornford) el núcleo filosófico del pitagoreismo procedería de sus premisas religiosas, y sus componentes aritmológicos carecerían propiamente de significación religiosa, aunque tuvieran una gran importancia en la constitución de las Matemáticas. Este modo de comprensión del pitagoreismo deja escapar precisamente el nexo interno entre la Metafísica pitagórica y su peculiar aritmología. Este nexo ontológico es presentado como inexistente, en tanto viene a ser sustituido por una asociación externa entre una concepción metafísica (de cuño religioso) y una Ciencia categorial (la Matemática) a la que precisamente se le regatea su función específica en la Metafísica pitagórica.

El método inverso, partir de la Matemática pitagórica y desdeñar los componentes que proceden del orfismo (o de cualquier otra fuente religiosa) como mera adherencia sin contenido metafísico propio, tampoco nos conduce a nuestro objetivo. Porque no da cuenta de la razón por la que una Ciencia adquiere sentido filosófico. Sin embargo este método fue de hecho el que ensayó Aristóteles: «...los llamados pitagóricos se dedicaron a las Matemáticas y fueron los primeros en hacerlas progresar y absortos en su estudio, creyeron que sus principios eran los principios de todas las cosas» (*Metafísica*, A 5, 985 b 23). Ahora bien, este modo de entender a los pitagóricos equivale en el fondo a combinar estos dos presupuestos:

1.°) Hay una Ciencia categorial autónoma —en este caso las Matemáticas— a la cual los pitagóricos fueron los primeros que hicieron progresar.

2.°) Lo que se llama Filosofía (pitagórica) deberá entenderse como una «proyección» («extrapolación», diría hoy algún otro, extrapolando la propia idea de extrapolación) de las Matemáticas a otro campo distintó de su propia categoría.

Por lo que se refiere al primer presupuesto: aunque se acepte, en principio, esta Ciencia categorial, ello no significa que todo lo que en los pitagóricos pasa por Matemática lo sea categorialmente (por ejemplo, lo relacionado con las Ideas de Unidad, Identidad, etc.). Por lo que se refiere al segundo presupuesto: se reduce a apelar a un oscuro y socorrido concepto psicológico, a la proyección de unas imágenes en una pantalla (en la proyección, las imágenes salen de su marco propio y aparecen como figuras en la pantalla). Los pitagóricos habrían sencillamente *proyectado* las imágenes matemáticas, en las que estaban absortos, presentándolas como si fueran figuras ontológicas (cuando en rigor serían sólo sombras). Este tipo de explicaciones de las claves de la Metafísica pitagórica es muy claro en apariencia. Pero lo es debido a su carácter metafórico, por el que nada se explica, en tanto se limita a sustituir la comprensión por la claridad propia del esquema de la proyección de sombras en pantallas. La claridad del mecanismo de la proyección se debe a que conocemos precisamente a sus componentes (las manos, el muro, el foco de luz) y construimos sus relaciones operando con los términos. Por eso es una proyección del propio concepto de proyección (que lo invalida como concepto analítico) el tratar de entender a la metafísica pitagórica como resultante de una proyección de las categorías matemáticas. Porque ahora, o no conocemos a la «pantalla» más que a través de la misma proyección o, si la presuponemos, será en ese presupuesto donde habrá que buscar el verdadero componente metafísico del sistema, y no en la proyección. Más bien podría decirse que lo que ocurre es (visto desde la noción de

proyección) una proyección inversa de la propia pantalla sobre los objetos, sobre las propias categorías matemáticas, que son las que quedan envueltas por las propias ideas metafísicas. Estas ideas son las que brotan de un ámbito peculiar al que es preciso regresar para, desde él, poder comprender el marco metafísico en el cual las categorías matemáticas de los pitagóricos pueden pasar a desempeñar, sin dejar de ser matemáticas, (por tanto, simultáneamente a su efectivo desarrollo en el campo de la Ciencia natural) un papel ontológico que a su vez está llamado a realimentar el propio marco metafísico. Desde este punto de vista, comenzar por las Matemáticas (como sugiere el proceder de Aristóteles) para comprender la Metafísica pitagórica, es poner el carro delante de los bueyes.

5.—El marco metafísico es la misma idea monista del universo, el universo como unidad, como secreta conexión entre todas sus partes. Partes, por lo demás, opuestas entre sí y opuestas con la profundidad según la cual se oponen, no sólo lo caliente y lo frío, de los «metereólogos», sino también la vida y la muerte, los que se odian entre sí, la luz y la oscuridad, el cielo y el infierno, el bien y el mal. Esta visión «enantiológica» del universo, como unidad constituida por opuestos, no rompe la unidad del conjunto, si los opuestos se unen por «sinexión». Cornford sostenía el monismo pitagórico, en tanto se opone al dualismo enantiológico. Pero lo que aquí interesa destacar es que dualismo o monismo pueden tener sentidos distintos —por ejemplo monismo de la sustancia, del orden, de la causa— y que un dualismo enantiológico no excluye, sino que incluye, un monismo cósmico. La Idea de Cosmos, y de Cosmos enantiológico, fue introducida en la Metafísica por Anaximandro, como ya hemos indicado. Con esto no ignoramos que la noción de universo enantiológico sea anterior o independiente de Anaximandro. Se cita con frecuencia, en este contexto, la oposición china entre el *Yang* y el *Yin* (bajo cuyas rúbricas se contienen oposiciones tales como «masculinidad/femineidad», «calor/frío», «par/impar»...). Y, sobre todo, la oposición entre Ormuz y Ahrimán (acaso presididos, a su vez, por Ahura Mazda) de Zoroastro, a quien Pitágoras visitó personalmente, según cuentan Porfirio, Apuleyo y Plutarco (Guthrie ofrece un excurso muy interesante sobre el asunto en su tomo I, págs. 251 a 256). La importancia de la Idea de Cosmos de Anaximandro, creemos nosotros, no reside en que, por ella, haya aparecido la Idea misma del universo enantiológico, Idea propia de ciertas culturas superiores. Sino en que, mediante ella, se ha operado la transformación de la Idea mítica en una Idea metafísica y esto mediante la eliminación de los modelos antropomórficos, por ejemplo la lucha entre los dioses del bien y del mal, en la Idea del Cosmos. La Idea de Cosmos conserva, como residuo mítico, precisamente lo que a nues-

tro juicio constituye su verdadero núcleo metafísico, (prefilosófico), a saber, la Idea de la unidad absoluta del mundo. Pero lo que hace que esta Idea metafísica no sea un episodio más de la conciencia mítica, sino un transformado suyo (y hay muchas gradaciones) es la introducción de las relaciones terciogenéricas (M_3). Que, al ir sustituyendo paulatinamente a las relaciones míticas (sociológicas, de parentesco, psicológicas, es decir, dadas en M_2), van configurando precisamente la Idea del Cosmos. Anaximandro da los primeros pasos en la construcción de esta Idea. Pitágoras habría sido quien la edificó plenamente. Y, con ello, ofreció el modelo de *metafísica cósmica* más audaz de todo el pensamiento griego. Porque en este modelo (como trataremos de demostrar) el *ápeiron*, lo ilimitado, quedará literalmente aniquilado (es decir, convertido en nada, en vacío) en beneficio de las realidades positivas (y limitadas) que constituyen el Cosmos. De este modo, la unidad del Cosmos —como unidad enantiológica— alcanza una intensidad, por así decir límite, una intensidad que hará posible el pensamiento de Heráclito, pero que quedaba incesantemente bloqueada en Anaximandro por la doctrina del *ápeiron*.

Según esto, la metafísica pitagórica es mucho más metafísica (por su monismo cósmico) que la de Anaximandro, y esta conclusión impide ver, desde el materialismo filosófico, sin más, en la Escuela pitagórica, un nivel de pensamiento más elevado y abstracto que aquel en el que situábamos a Anaximandro. Ahora bien: la mayor «intensidad metafísica» del pitagoreismo está dada en cambio por la mediación de concepciones ontológico-especiales o incluso categoriales (científicas) mucho más refinadas y complejas que las de los milesios. Y, en este sentido, la filosofía pitagórica puede considerarse como más avanzada. Incluso aquello que podía significar un retroceso, a saber, el monismo cósmico absoluto, es también, en algún sentido, un adelanto, por su coherencia lógica interna y por cuanto constituye una nueva exploración imprescindible en el campo de la Ontología general. No se trata de que carezca de todo sentido hablar de adelante o de retroceso al exponer la sucesión de los sistemas filosóficos; lo que carece de sentido es aplicar estos conceptos absolutamente y globalmente («la Escuela pitagórica alcanza un nivel más alto que la milesia al elevarse al segundo grado de abstracción» o bien «la Escuela pitagórica constituye un retroceso respecto de la milesia al reintroducir el misticismo y apartarse del naturalismo») en lugar de aplicarlos relativamente y muy circunstanciadamente.

En nuestro caso, nuestras coordenadas nos permiten reconocer la decisiva influencia que el orfismo, y no olvidamos a Zoroastro, ha podido tener en la configuración de la Metafísica cósmica de los pitagóricos, si es verdad que la religiosidad órfica es la religión de la «comunión universal» (simbolizada en el rito de la omofagia). La reli-

gión de la unidad entre todas las cosas del universo, en cuanto metamorfosis de Orfeo que, al ser despedazado (como lo fue Dionisos), hace que todas las cosas participen de su sangre y recuperen la unidad perdida por la muerte (Eurídice). También es cierto que esta visión del orfismo es muy probable que sea una visión más moderna (precisamente postpitagórica) y no el precedente mítico de Pitágoras. Es, desde luego, la visión de Rilke en su famoso soneto V a Orfeo: «No elijáis ninguna piedra conmemorativa. Dejad a la rosa florecer cada año para gloria suya. Porque es Orfeo. Su metamorfosis, en esto y aquello. No nos esforcemos en encontrar otro nombre. De una vez para siempre, es Orfeo, cuando canta. El viene y va» (1).

6.—Pero si el orfismo (sobre todo un orfismo interpretado por medio de Rilke) ha podido tener parte importante en la configuración de la Idea de la unidad absoluta del universo, donde ha tenido efectivamente una parte mayor, habrá sido en la comprensión de los contenidos mismos de ese universo, en la comprensión de su interna complejidad. Y, sobre todo, en la comprensión del significado de la vida espiritual en cuanto *formación* constitutiva de los contenidos mismos del *Cosmos* (cuya unidad se presupone) al lado y en frente de las formaciones mecánicas. En este sentido, el pitagoreismo, deba esto o no a la herencia órfica, puede ofrecer una Idea del Cosmos internamente mucho más compleja y enriquecida. Una Idea a cuyo lado el Cosmos de Anaximandro se nos presenta como un concepto empobrecido y casi «metereológico». Se diría que el pensamiento milesio ha borrado la oposición, no ya sólo entre la materia celeste y la terrestre, sino también entre el «Reino del Espíritu» (que no es sólo «Espíritu subjetivo», el alma, sino también el «Espíritu objetivo», ya se considere «corpuscularmente», como sociedad, ya se considere «ondulatoriamente», como cultura) y las demás formas de la realidad cósmica que suelen agruparse en el concepto de «Naturaleza». Es cierto que, con esto, cometemos una peligrosa sustantificación, por cuanto «Naturaleza» sólo debiera ser, en este contexto, la clase complementaria del Espíritu, dentro del Cosmos, como universo lógico del discurso, y no una entidad positiva, enfrentada al Espíritu, al modo de los dualismos cósmicos. Se diría que los milesios han *resuelto* todo tipo de formación espiritual en el seno de otras formaciones cósmicas percibidas comó determinaciones del agua o de otros elementos. A esto se le suele llamar *naturalismo* jonio: concepto muy discutible, cuando por *naturalis-*

(1) Erichtet keinem Denkstein. Lasst die Rose
nur jedes Jahr zu seinem Gunsten blühn.
Denn Orpheus ist. Seine Metamorphose
in dem und dem. Wir sollen uns nicht mühn
um andre Namen. Ein für alle Male
ist Orpheus, wenn es singt. Es kommt und geht.»
(Erster Teil, Sonet V)

mo se entiende precisamente lo que se refiere a esa naturaleza enfrentada al espíritu. Porque la *resolución* milesia no tiene sin más el sentido de una *reducción* (por ejemplo, de la «Sociología» a la «Mecánica») debido a que la propia φύσις era divina y el agua, como dijimos, era «más que agua». Pero aun cuando el naturalismo milesio no sea reduccionista (mecanicista, fisiologista, etc.), precisamente su tendencia a resolver todas las formas espirituales en casos particulares de los demás procesos cósmicos, bastará su perspectiva para desdibujar la unidad y el concepto de esas formas espirituales. En particular al desdibujarse las figuras de estas «formas (o estructuras) espirituales», los individuos humanos serán entendidos, ante todo, como organismos (incluso dotados de alma) que tienden a vincularse inmediatamente en el Cosmos, para absorberse en él —en lugar de vincularse al Cosmos por la mediación de las relaciones a otros individuos y al «Espíritu objetivo». Esta perspectiva ofrece en parte una explicación a la apariencia según la cual los milesios se nos presentan como fisiólogos (cosmólogos, físicos) desinteresados por la moral. Este aparente desinterés es la manera como se nos presenta una moral o una ética que, al menos implícitamente, podría hacerse consistir precisamente en el proyecto de borrar el «Espíritu objetivo» (en nombre de un individualismo característico de ciertas clases de mercaderes, o de artesanos) y de resaltar, a cada individuo, en cuanto quiere estar directamente «en presencia del universo». Frente a esta ontología individualista, que se resuelve en una suerte de mística naturalista (los jonios se han distinguido por su crítica al mito de la inmortalidad del alma) la Escuela pitagórica podría ser caracterizada por haberse vuelto hacia las formaciones o realidades del Espíritu. De un Espíritu que ya no se confunde con el cuerpo mortal aunque éste sea divino. Porque la mortalidad corpórea, en los milesios, no es entendida al modo de los gnósticos, es decir, como si procediese de un principio malo: el cuerpo es mortal, se diría, en virtud de su misma naturaleza divina, por la cual puede absorberse en la Naturaleza. Pero los pitagóricos no podían entender esta disolución como una permanencia. Si permanecen las formas del Espíritu, es porque no se disuelven, como los cuerpos. Subsisten, como formas, aunque aparentemente su «vestidura corpórea» se deshaga. Es innegable que la intuición de una realidad espiritual, de un «reino del espíritu» se ha abierto camino entre los pitagóricos en el ámbito mismo de unas creencias supersticiosas, ligadas a los más extraños ritos religiosos. Pero lo importante es llegar a comprender que, al asentarse en este mundo religioso, los pitagóricos no están simplemente retrocediendo «al mito», sino a un mito concreto (los mitos son muy diversos y enfrentados entre sí) y que este mito se soportaba sobre una realidad cósmica de la mayor importancia para la Filosofía, para la Ontología especial. Por ello, en lugar de considerar a las

doctrinas sobre el alma de los pitagóricos como la *pars pudenda* de una Filosofía que puede cubrir sus obscenidades con los vestidos de las Matemáticas, veremos en la doctrina sobre el alma de los pitagóricos, incluso en sus más erróneas formulaciones (por ejemplo, la inmortalidad personal del alma) los primeros pasos hacia la conceptuación de nuevas formas ontológico especiales, de significación decisiva en la Historia de la Filosofía. Diríamos, en modo paradójico: hay más verdad en el error de la tesis pitagórica de la preexistencia y supervivencia de las almas, que en la verdad de la tesis milesia sobre la mortalidad de un alma identificada con el cuerpo individual. Porque la tesis milesia expresa una verdad al negar que el alma sea una sustancia distinta del cuerpo, una sustancia que no puede oponerse al cuerpo, como un cuerpo se opone a otro. Pero al identificarla con el cuerpo, comete un gravísimo error, en tanto sustancializa, como dimensión de un cuerpo individual (para los atomistas el espíritu se reducía a un conjunto de átomos redondos que circulaban por el interior del cuerpo), una conciencia que no existe como entidad individual (aun ligada al cuerpo), puesto que sólo existe, como un segmento, o mejor aún, como un punto de un círculo de conciencias. Un círculo que antecede y sucede a cada punto, en el Espíritu objetivo, en la conciencia social e histórica. Y este anteceder y suceder a la conciencia individual está mejor recogido en la creencia mítica (que utilizarán los pitagóricos y después Sócrates y Platón) de la preexistencia y supervivencia de las almas, que en la tesis naturalista, en la Ciencia jónica. Ciencia mítica, porque continúa representándose cada alma como una sustancia corpórea de naturaleza gaseosa o ígnea. Ahora bien: La concepción pitagórica, aunque opone por medio de sus mitos, un «reino del Espíritu» al resto del Cosmos (que queda así enriquecido con una profunda oposición interna, que el hilozoismo milesio borraba) sin embargo sigue subsumiendo y confundiendo el «reino del Espíritu» con el reino de la vida (incluso de la vida vegetal, si damos crédito a ciertos dogmas sobre la transmigración). En consecuencia, el reino del «Espíritu objetivo» se mantiene desdibujado, como concepto filosófico. Habrá que esperar a la época ateniense, en la que aparecerá la oposición entre el φυσις y νόμος. Con todo, acaso podríamos interpretar, en beneficio de los pitagóricos, la distinción entre la vida (ζωή) y el alma (ψυχή) como una distinción que se aproxima a la que media entre el «Espíritu subjetivo» y el «objetivo», o, por lo menos, que contiene el concepto de un reino superior y distinto, de un éter del cual cada alma es un fragmento (ἀπόσματα) —si interpretamos como pitagórico el testimonio de Platón *(Fedón* 113 B). Sin embargo, es lo más probable que el concepto pitagórico de «parentesco de las almas» se extendiese a todos los seres vivos. Al menos así se desprende de la

vida de Pitágoras, por Porfirio, 19: καί ὅτι πάντα τὰ γινόμενα ἔμψυχα ὁμογενῆ δεῖ νομιζειν.

7.—Pero ya sea que los pitagóricos se han formado una idea del espíritu en cuanto esfera recortada del campo genérico de la vida, ya sea que ello no haya ocurrido, parece mucho más probable decir que el propio concepto de la vida ha sido construido por los pitagóricos, no tanto con categorías biológicas, cuanto con categorías psíquicas y espirituales. Por tanto, con una intensión segundogenérica (M_2), independientemente de la extensión que le hubieran atribuido. Y, por consiguiente, que los pitagóricos han dibujado su Idea de espíritu-alma, mediante su oposición a la Idea del reino de lo inanimado, de los cuerpos. Porque, en virtud de esta distinción, el Cosmos deberá ser entendido como una unidad, pero una unidad que contiene tanto el reino de los cuerpos (M_1) como el reino de las almas (M_2), reinos que se conciben, al parecer, como opuestos e irreductibles entre sí. Y precisamente al poner en el Cosmos tanto a los espíritus como a los cuerpos, en tanto que oposición de primer orden, la unidad del Cosmos ya no podría ser pensada por medio de relaciones corpóreas, primogenéricas (digamos: mecánicas, hidrodinámicas) pero tampoco por medio de relaciones anímicas, segundogenéricas (digamos: antropomórficas, biomórficas). Las relaciones que formalmente habrán de constituir el *Cosmos* de la ontología especial, deberán ser relaciones de un género distinto, relaciones terciogenéricas (M_3). Es desde esta perspectiva del Materialismo filosófico, desde donde cabe al menos dar una razón del significado *ontológico* del matematicismo que caracteriza a la Escuela pitagórica, y a la vez, desde donde podemos apresar, ya en su mismo principio, la raíz del arcaismo de esta matematización. Brevemente: las relaciones matemáticas son los contenidos más ricos y evidentes del tercer género de materialidad. Las relaciones lógicas, todavía no han sido desprendidas como tales, ni lo serán propiamente, en su función ontológica hasta Platón, hasta la teoría de las Ideas, que, entre otras cosas, son «clases lógicas», y figuran como las líneas maestras según las cuales se estructura el mundo. El universo, desde Platón, ya no se dejará reducir simplemente a la unidad de la sustancia única, o a la unidad de la multiplicidad de sustancias que se entrechocan o se confunden, sino a la unidad de symploke entre clases, entre Ideas que «ni están todas separadas de las restantes, ni tampoco están todas vinculadas a todas las demás».

Ahora bien, podríamos ver a los pitagóricos como los primeros que han procedido a construir la Idea de *Cosmos* haciendo uso, no de conceptos primogenéricos (rarefacción, condensación) o segundogenéricos (deseo, finalidad), sino de conceptos terciogenéricos (en términos aristotélicos: «toman los principios del campo de los seres no sensi-

bles» *Met.* A 89) que ellos conocieron «fijados» en el género matemático. La utilización sistemática de estos conceptos terciogenéricos, con los brillantes resultados a que habría de dar lugar, realimentará el propio concepto metafísico de Cosmos. (En este contexto, recuperamos una gran porción del diagnóstico de Aristóteles, en el lugar de su *Metafísica* que antes hemos citado, A 5 985 b 23). Lo realimentará al permitir penetrar en estructuras mucho más complejas y sutiles (por ejemplo, la relación entre las longitudes de las cuerdas y los sonidos musicales) que las que podían revelarse al margen de las matemáticas. Asimismo, al hacer uso de las relaciones matemáticas como si fuesen el único tipo de relaciones terciogenéricas constitutivas del Cosmos («ellos construían el universo entero a partir de los números» dice Aristóteles *Met.* 1080 b 16) al mismo tiempo que llevaban hasta su límite una idea ontológica (no matemática: puesto que se refieren a la totalidad del mundo por medio de las Matemáticas, y no a las Matemáticas por medio del mundo) conferían un alcance inadecuado a las Matemáticas, que habría de degenerar en la Aritmología: Porque la relación entre dos cosas cualesquiera, dentro de este monismo cósmico, tendría que aparecer como una relación aritmética. Con esto, se bloqueaba la adecuada representación lógico-dialéctica del Cosmos. En este sentido, es verdaderamente importante advertir que fue el propio desarrollo de la matematización del Cosmos el que *internamente* reveló a los pitagóricos las limitaciones de su proyecto, de suerte que puede decirse que la propia metafísica pitagórica contenía en sí misma la regla misma de su disolución crítica (ver el párrafo 4).

Hemos pretendido presentar la perspectiva central desde la cual las Matemáticas pitagóricas pueden alcanzar un significado interno en la Historia de la Filosofía. Para ello es preciso comenzar por reconocer un «principio de verdad ontológico» al proyecto de matematización cósmica, y no simplemente a ver en este proyecto un mero despropósito o una extrapolación movida por mecanismos psicológicos (el estar «absortos en su descubrimiento»). Pero si la verdad que se reconoce al proyecto es meramente categorial, entonces, la matematización pitagórica no pertenece a la Historia de la Filosofía (aunque sea un episodio decisivo en la Historia de la Física). Tal ocurre cuando se dice, por ejemplo, que, con su desmesurado proyecto de matematización universal, los pitagóricos lograron al menos poner el pie en los «aspectos cuantitativos» del universo, que más tarde habrían de ser recorridos por la Ciencia natural. Esto, desde luego es cierto, pero es impertinente en una Historia de la Filosofía. Porque el significado filosófico del proyecto pitagórico de la panmatematización del Cosmos no queda recogido atribuyendo, a ese proyecto, el descubrimiento de una categoría cósmica (la cantidad) por importante que sea, sino atribuyéndole una Idea, si bien ésta aparezca *realizada* categorialmen-

te. No es por el componente categorial de las Matemáticas por aquello que alcanzan su significado filosófico los proyectos pitagóricos, sino por el componente trascendental, ontológico, que la propia categoría envuelve. De la misma manera que en las categorías metereológicas o físicas de los milesios era preciso ver Ideas o momentos ontológicos (por ejemplo, la transparencia del agua) para poder interpretar su *fisiología* como ontología, así también será preciso poder constatar en las categorías matemáticas momentos o Ideas ontológicas para que el matematismo pitagórico pueda ser al mismo tiempo un episodio interno de la historia (con minúscula) de la ontología. A algunos matemáticos hodiernos les parecerá sospechosa esta posibilidad y con ella la significación filosófica del pitagoreismo. Preferirán descomponer éste en Ciencia + Mitología. «Todo lo que puede saberse acerca del espacio, lo dirá la Geometría» pensaba M. Schlick. Sin embargo ello no es así. Tomemos un ejemplo muy afín al pitagoreismo: la operación consistente en determinar la «sección áurea» de un segmento dado. Es una operación puramente matemática y rutinaria, pero en la rutina de establecerla no se agota su significado. Ni tampoco su contenido ontológico hay que ponerlo precisamente en las derivaciones estéticas que alcanzó en el Renacimiento (Pacivoli, *De divina proportione*, 1503) o en las asociaciones cabalísticas de los números de oro, sin negar todo significado a estas derivaciones. Su contenido ontológico se nos muestra a nosotros sencillamente en la misma realización matemática, cuando en lugar de «utilizar cierta terminología [a/x=x/a—x]» utilizamos otra terminología para describir lo mismo (aunque en rigor con la expresión «distinta terminología» estamos refiriéndonos a distintas perspectivas o conceptos). Si digo que en la operación «determinar la sección áurea de un segmento», estamos procediendo de suerte que a partir de un *todo* dado (el segmento a) alcancemos una *parte* (x) tal que ella *reproduzca* con respecto a la otra parte (a—x) la misma relación que el *todo* (a) guardaba con ella, y por tanto, buscamos que esa *parte* (x) se comporte como un *todo* respecto de la otra *parte* (a—x), entonces estamos percibiendo en la operación matemática, «determinar la sección áurea de un segmento», una relación ontológica (entre las ideas de *todo* y *parte)* emparentada con la Idea de Microcosmos (la *parte* reproduce la estructura del *todo)*, que desborda la categoría geométrica. (Euclides, por cierto, expone este concepto en términos más ontológicos que categoriales, *Elementos* lib. VI, prop. 30).

Por decirlo así: el universo no se convierte en un Cosmos por recibir la forma matemática —sino que recibe la forma matemática porque ya ha aparecido como Cosmos que contiene a las Matemáticas en cuanto establecen relaciones *esenciales* entre sus términos. Y al recibir a las Matemáticas, como *realización* de la tercera materialidad,

la Idea de Cosmos se enriquece y se desarrolla— a la vez que toma el aspecto metafísico característico del Cosmos pitagórico.

8.—Por último, desde los anteriores presupuestos, comprenderemos muchas de las peculiariedades de la escuela pitagórica —el «modelo de Crotona»— frente a la escuela jónica —el «modelo de Mileto»—:

a) Una concepción de la vida espiritual como vida transindividual, que no se agota en la individualidad, en ningún modo favorece la interpretación de la razón como facultad puramente individual y de la experiencia individual como fuente única por donde mana el saber. Favorece, más bien, la Idea de la necesidad de la inmersión en una tradición a la que se pertenece, la Idea de la obediencia a la autoridad de los maestros o del maestro (αὐτός ἔφα «magister dixit»), al entendimiento del argumento de autoridad, como alimento de la misma razón (1). Y, recíprocamente, la práctica escolar de este respeto a la tradición y al maestro, realimenta aquellas doctrinas. Y la distinción de los miembros de la comunidad en dos capas extremas con algunas intermedias, según el grado de proximidad a la sabiduría: los *matemáticos* y los *acusmáticos*.

b) La implantación, a través de una comunidad, en la vida espiritual (entendida como una corriente que moldea a sus miembros —y no como simple ocasión de ayuda mutua para incrementar la capacidad de observación y conocimiento individual de los socios) es correlativa a la organización de la escuela como «escuela de vida», como un centro cuasi religioso. Una religiosidad que brota del propio interior, no de una iglesia exterior o de unos dioses u oráculos, que tampoco se desdeñan. Un centro de educación y formación integral y un club de acción política. Porque el parentesco se extiende a todos los hombres, o por lo menos, a los espirituales, y de lo que se trata es de reproducir el cosmos en el microcosmos.

9.—Una vez establecidas las líneas generales del *ámbito* en el que se habría desenvuelto la escuela pitagórica, y el significado general de este ámbito en la Historia de la Filosofía, podríamos disponer la exposición del desarrollo sistemático-dialéctico de esta Filosofía (desarrollo que, en principio, quiere estar preparado para recoger la misma evolución interna de la Escuela, principalmente el procreso de matematización progresiva, su crisis, su desviación hacia el atomismo, etc.) del siguiente modo:

(1) «El pitagorismo significa así un consciente apartamiento de ese reblandecimiento jonio [*anarquía* frente *armonía*] y una inclinación hacia el espíritu dorio, amigo de la dureza y de la disciplina y que había tomado pie en numerosas colonias de la Magna Grecia». (W. Nestlé, *Historia del Espíritu griego*, cap. IV, trad. esp. pág. 69).

Ante todo, exponiendo la reconstrucción pitagórica de la Idea de Cosmos por medio de conceptos matemáticos, incluyendo en este epígrafe la oscura unidad de la Aritmética y la Geometría (párrafo 2).

En segundo lugar, el desarrollo regresivo del sistema cósmico hacia el campo de la Ontología general —desarrollo que el pitagoreismo lleva a cabo en la forma de una «matematización» de la misma materia ontológico-general (Idea de la Mónada) y por tanto comporta la aniquilación del *ápeiron* como principio positivo del Cosmos, y la aparición de la Idea de Vacío (párrafo 3).

La dialéctica de las relaciones cósmicas entre sí y por relación a las mónadas y recíprocamente —y con ello la destrucción interna del proyecto metafísico-pitagórico (párrafo 4).

§ 2

La reconstrucción pitagórica de la Idea de Cosmos por medio de las Matemáticas

SECCION PRIMERA

SOBRE LA NATURALEZA DIALECTICA DE LA IDEA PITAGORICA DE COSMOS

1.—La Idea de Cosmos se configura embrionariamente en el sistema de Anaximandro. Y el mismo Anaximandro ya ha utilizado importantes componentes matemáticos referidos al aspecto astronómico del cosmos, —los círculos, las ideas de que las distancias entre los astros no son indeterminadas o resultantes del azar, sino que están determinadas según ciertos números. Pero estos componentes matemáticos del Cosmos de Anaximandro, al ser utilizados conjuntamente con otros de diversa índole, a veces muy confusa, incluso sustancialista, oscurecen la propia Idea de Cosmos en cuanto idea metafísica, y acaban por subordinarla a la del *ápeiron*. La Idea de Cosmos sólo podría profundizarse desde conceptos terciogenéricos, como son los matemáticos, utilizados, no ya categorialmente, sino trascendentalmente, con intención totalizadora. «Los pitagóricos han construido el mundo en su totalidad con números» —nos dice Aristóteles (*Met.* 1080 b 16). Es así como —decimos nosotros— han construido o reconstruido la verdadera Idea metafísica de Cosmos. En este sentido, cobra una importancia singular el testimonio de Aecio (Diels 14.21) que antes hemos citado y en el que se nos dice que fue Pitágoras el primero que utilizó el nombre de κόσμος.

Ahora bien: la mayor dificultad que desde nuestro presente nos ofrece la Idea pitagórica de Cosmos matemático reside en entender su significado filosófico. Todo el mundo entiende vagamente el asunto: «Los pitagóricos han creído que el universo está regido por números porque han *generalizado* o *extrapolado* la característica de algunas estructuras cuantitativas, que efectivamente ellos lograron determinar, a la totalidad del universo, incluyendo sus aspectos cualitativos, causales o sustanciales». Se nos dirá que estas fórmulas son perfectamente entendibles. Pero lo que se sostiene aquí es lo siguiente: Que lo que entendemos en estas formulaciones del pitagoreismo no es la Filosofía metafísica pitagórica, sino una cierta teoría crítica sobre la misma. Una *teoría* que se reduce a *«entender»* que las partes cuantitativas del universo son cuantificables y que los pitagóricos han pensado ingenuamente que todo era cuantificable. Pero no se trata de esto —porque si se tratase de esto no podríamos considerar a la Metafísica pitagórica como Metafísica, sino simplemente como un error. Pero no decimos que no lo sea: decimos que es preciso tratar de entender ese error como un error metafísico, incluso como el error de la Metafísica misma, como el error dimanante de la Idea misma de Cosmos metafísico. Por ello, quien cree entender con toda facilidad, desde el punto de vista psicológico-crítico (*ingenuidad* y *audacia* de los pioneros) el significado de la Metafísica pitagórica, distinguiendo por ejemplo dos lados en la *naturaleza*: el lado *cuantitativo* y el *lado cualitativo*, *no entiende* nada, porque no se da cuenta que ese lado cualitativo es precisamente el resultado de la negación o destrucción de la Idea misma de Cosmos matemático que se utiliza al distinguir dos lados o aspectos en la naturaleza. No entiende nada, porque la cuestión no se termina, como pensó Aristóteles, mediante esta distinción, sino que es precisamente esta distinción aquella que abre los problemas filosóficos: ¿Cómo y porqué los aspectos cualitativos se relacionan con los cuantitativos? Si se supone que la sustancia no es cuantitativa (Aristóteles), ¿por qué se determina luego como cantidad? ¿No será precisamente porque ya la sustancia misma, en tanto acaba determinándose en un cosmos matemático, ha de ser ella misma matemática? ¿O es que la cantidad es un accidente? Decir que las determinaciones cuantitativas son impuestas desde fuera —por un demiurgo matemático o por una mente humana que proyecta números mentales— es salirse fuera de la cuestión, que presupone que las relaciones matemáticas son objetivas, internas o trascendentales a las cosas mismas y no externamente acopladas a ellas. La cuestión no es, por tanto, comenzar replegándose a la evidencia tautológica de que son matematizables sólo los aspectos cuantitativos del universo, sino comenzar preguntándose por la conexión entre estos aspectos y el resto de la realidad (de su objetividad, por tanto, de su conexión a la sustancia y a las causas).

2.—Con las consideraciones antecedentes no pretendemos insinuar algo así como que para comprender el significado de la tesis metafísica («todo es número») hubiera de comenzar por ignorar la distinción crítica entre cantidad y cualidad y, por tanto, «instalándonos provisionalmente» en la perspectiva pitagórica, comenzar suponiendo que efectivamente todo es número o todo es cuantificable. Esto sería un método de ficción similar al que siguen aquellos que creen que para entender a Parménides hay que «comenzar poniéndose en su lugar» y someterse al esfuerzo de creer que el Ser es uno. Pero este esfuerzo nos llevaría al éxtasis místico y nos sacaría de la perspectiva histórico-filosófica. Tampoco aquí tratamos de comenzar borrando la distinción cantidad/sustancia (o cantidad/cualidad) para poder entender lo que los pitagóricos querían decir, porque nuestro entendimiento debe ser crítico y porque no somos pitagóricos. Parece que no queda otra alternativa que el entendimiento crítico-psicológico. Pero si no podemos renunciar a la oposición cantidad/cualidad al exponer la metafísica pitagórica y al mismo tiempo queremos exponer internamente esta metafísica (internamente: no como un mero error psicológico de *extrapolación)* es decir, como un proyecto racional, será necesario que la oposición entre cantidad/cualidad sea ella misma interna a la propia metafísica pitagórica. Pero ¿no consiste esta metafísica precisamente en abolir esta oposición? Ciertamente, pero justo en su conclusión como metafísica. A esta conclusión, los pitagóricos han debido llegar en virtud de un proceso racional (para nosotros: que contenga esa distinción) y no *a priori*, por así decir, como resultado de una revelación mítica. Además, los propios pitagóricos han debido tener conocimiento de esta oposición —si queremos «entenderlos». Lo que ocurrirá entonces es que esta oposición habrá jugado en el sistema pitagórico una función diferente: habrá sido conocida precisamente como oposición que debe ser superada dialécticamente, a la manera del agua fenoménica en Tales. Y esta superación de la oposición es la que conducirá precisamente a la Idea metafísica del Cosmos. Y por ello, cuando nosotros mantenemos la oposición, no es porque podamos considerarnos preservados de la «ingenuidad pitagórica» que confunde en el Cosmos las partes cualitativas y las cuantitativas, sino porque habiendo recorrido históricamente la negación dialéctica pitagórica, hemos vuelto a negar esta negación, es decir, estamos negando el Cosmos metafísico. Nuestra distinción de cantidad/cualidad no es, pues, una distinción dentro del Cosmos: esto es lo que constituiría la máxima ingenuidad, por ejemplo la de Aristóteles, en este caso.

3.—Se comprende también de este modo que sea siempre posible ver en los pitagóricos un proyecto científico-categorial «extrapolado». Porque, en este caso, estamos sencillamente reduciendo la Historia de

la Filosofía a la Historia de la Física matemática y estamos precisamente evitando la perspectiva filosófica. Estamos sencillamente reproduciendo la misma actividad «pitagorizante», en tanto se mantiene al margen del concepto de Cosmos —como actividad que recoge los aspectos matemáticos, cuando los encuentra y no los supone dados cuando no los encuentra. Esta es la perspectiva del científico, del físico matemático experimental. Pero en la medida en que se formulen cuestiones de esta índole: «¿Y a qué es debido que no todo sea matematizable?», se está formulando también la pregunta: «¿Por qué es matematizable lo que es?». Y entonces se está ya ante la cuestión filosófica. Ocurre de hecho que el científico —cuando ya ha descubierto que la respuesta: «es matematizable lo que es cuantitativo», es puramente escolástica, tautológica— suele contentarse con consideraciones de esta índole: «las formulaciones matemáticas son artificios mentales, como son artificiosas las clasificaciones en géneros y especies». Pero estas consideraciones son en rigor puro escepticismo, que vuelve a escamotear el hecho central: la objetividad de esas formulaciones matemáticas.

Cuestiones similares supondríamos se han planteado los pitagóricos. Solamente que su respuesta habría sido la siguiente: «Lo que es matematizable lo es en virtud de su propia realidad, porque sus propios principios son matemáticos». La respuesta sería inaceptable, pero tiene sentido, si es que responde a la pregunta que brota de la distinción entre lo que se presenta como sometido a número y lo que se presenta como no sometido a número, aunque acaso sólo en apariencia. Los pitagóricos, por tanto —suponemos— han debido partir también de la oposición entre cantidad y cualidad (o entre cantidad y sustancia) pero precisamente considerando a la cualidad (o a la sustancia no cuantitativa) como *apariencia* o *fenómeno* que debe ser precisamente superada dialécticamente por medio de la Idea de Cosmos.

4.—De este modo comprendemos también por qué la tesis pitagórica central ha debido comenzar a partir de alguna región categorial concreta, en el sentido del *progressus* medio del que hemos hablado a propósito de Anaxímenes. Probablemente fue la música —el descubrimiento, en el monocordio, de que las relaciones musicales entre los sonidos que constituyen los acordes válidos en la estética griega (el acorde de octava, el de cuarta...) son relaciones determinables numéricamente por la longitud de las cuerdas (la octava, de doble a sencillo, la cuarta, como media armónica, etc.). Pero no debemos otra vez tratar de reproducir el proceso pitagórico en términos psicológicos: «se les ocurrió generalizar, extrapolar». Porque entonces, aunque lo que entendemos sea algo muy plausible, tampoco logramos reproducir el proceso racional metafísico, como un proceso de significación

filosófica, de dialéctica filosófica. Un error dialéctico y no sólo un error psicológico que no se niega. Para reproducir la propia dialéctica pitagórica, no podemos comenzar fingiendo que los pitagóricos partieron de su conclusión, a saber: de la negación de la oposición cantidad/cualidad. Diremos que comenzaron distinguiendo esta oposición, pero como entendiéndola en el contexto de las Ideas filosóficas de *Apariencia/Realidad.* En los acordes musicales, aparentemente nada tienen que hacer las relaciones numéricas. El oído educado las percibe antes de que esas relaciones hayan sido conocidas y, aún más, la percepción fenoménica del oído es la condición para que puedan establecerse las relaciones ontológicas, que incluyen aquel fenómeno. Pero en la realidad *mundana,* estas relaciones profundas están presentes. De la misma manera que la figura llamada *pentalfa* o *pentagrama* era conocida con anterioridad a la escuela pitagórica, que la adoptó como símbolo del hombre (el pentágono que contiene es la base del dodecaedro, que es el símbolo del universo). Sólo después pudo relacionarse el lado de la pentalfa con la sección áurea del radio (lado del decágono, $[r(\sqrt{5}-1)/2]$). Según esto, *lo no cuantificado se presenta aquí, no como lo profundo (como la sustancia no cuantitativa, como la cualidad) sino como lo superficial, como la apariencia, como el fenómeno.* Y entonces la pregunta obligada es ésta: ¿Cuáles son las relaciones entre la apariencia no matemática y la realidad matemática? Aristóteles o Bergson invertirán la situación: las relaciones matemáticas son lo superficial (lo cuantitativo, accidental respecto de la sustancia; el artificio mental proyectado, como una red, sobre la materia a la que se quiere apresar, como diría Bergson). Pero los pitagóricos empezaron por conocer que las relaciones matemáticas son reales, objetivas, más allá de los fenómenos, trascendentales, en términos de Kant. El desarrollo de esta situación es un proceso genuinamente dialéctico: Al aceptar la realidad de las relaciones numéricas regionales que soportan los fenómenos (digamos: la realidad ontológico-especial) los pitagóricos habrán tenido que continuar, como veremos, regresando hacia los principios de esa misma realidad (la cual aparecerá ella misma como fenómeno, por respecto a la materia ontológico-general). Los pitagóricos habrían intentado ensayar la comprensión de esa realidad última como siendo ella misma numérica (la Unidad, o en términos teológicos, el Dios aritmético). Y cuando este ensayo haya sido abandonado (por sus consecuencias) entonces los aspectos matemáticos se presentarán como fenómenos (como accidentes cuantitativos, en el sentido aristotélico).

La Idea pitagórica del Cosmos no debe comenzar exponiéndose (tampoco históricamente) como una Idea que se funda en la tesis de la unidad, o las unidades, en cuanto principios del universo, como hace Aristóteles («los principios de las Matemáticas son los principios de

todo», *Met.* 985 b 23). Porque esta tesis pertenece a la ontología general y, desde ella, la oposición cantidad/cualidad pretende haber sido abolida. Por ello, quien no quiere reproducir el proceso de esa abolición, tampoco puede reproducir la Metafísica pitagórica. Ciertamente esta tesis es necesaria en el desarrollo metafísico de la Idea de Cosmos (como trataremos de demostrar en el párrafo 3) pero la Idea pitagórica de Cosmos, como idea práctica, abierta, comenzaría, no a partir de esta tesis, sino, *in medias res* (en la ontología especial), en la constatación de las estructuras o regiones del *Cosmos* que aparecen efectivamente o imaginariamente sometidas a un orden numérico. La Idea de *Cosmos* —como en Tales la idea de ἀρχή se constituye ahora precisamente como el proyecto para superar la distinción entre los fenómenos no numéricos (las cualidades) y las cantidades, mostrando que por debajo de los fenómenos, aparentemente inconexos, existe un orden numérico y que si este orden numérico puede llevarnos a la Idea de Cosmos es precisamente porque es total, porque todas las cosas son números. Un poco a la manera como el que defiende los nexos finales, (la Idea del Cosmos constituido según la causa final), no podrá reconocer ni una sola situación que no esté teleológicamente determinada. Hasta las moscas y los ratones, decía Crisipo, tienen un fin; o en lenguaje cristiano, no se mueve una hoja sin que Dios lo haya querido en su providencia.

Pero que la totalidad del universo esté forjada según los números significa simultáneamente: a) que todas las cosas del mundo (digamos en *extensión)* están sometidas al número. b) Que cada cosa del mundo, en profundidad (digamos *intensionalmente)* es también de naturaleza numérica. Lo real es número *totum et totaliter.*

Ahora bien: El concepto de *Cosmos* es, así, esencialmente incompleto y oscuro en sí mismo, porque precisamente al constituirse *in medias res,* no puede abarcar *totaliter* el *totum* por el que se define intencionalmente como *Cosmos:* por donde tendremos que regresar hacia esos principios últimos que se nos redefinirán como *unidades,* si no queremos que el concepto mismo de *Cosmos* se desplome, que el concepto mismo de *Cosmos* aparezca como referido a sólo un aspecto de la realidad. De la misma manera a como la noción de la unidad teleológica del mundo, pensada por medio de la Idea de providencia, se desplomaría en el momento en que admitiéramos que existe ciertamente un aspecto teleológico de la realidad, pero que hay otros aspectos que suceden al azar, que no son conocidos por la ciencia divina.

5.—Supongamos, en resolución, que la Idea pitagórica del Cosmos, como Idea metafísica, es una idea programática, abierta, algo que no comienza siendo una tesis metafísica. El Cosmos es el proyecto mismo de entender la estructura racional de la realidad, más allá de las

apariencias, extendiendo la racionalidad experimentada en algunas regiones determinadas, en el sentido de un *progressus* medio. De aquí su intersección con los proyectos científico-categoriales. Pero como los pitagóricos han proseguido el *regressus usque ad fundamenta* en cuanto ese *regressus* era constitutivo de su Idea de Cosmos, por ello el proyecto pitagórico tendrá una significación directa en la Historia de la Metafísica y es capaz de instruirnos sobre la dialéctica efectiva del *progressus-regressus* de la actividad racional. Por ello, no hablaremos con propiedad si nos limitamos a decir que los pitagóricos «extrapolaron» las experiencias musicales o astronómicas. Estas experiencias estaban siendo realizadas ya desde la perspectiva de la Idea de un Cosmos, de un orden racional, que preside al mundo por debajo de sus apariencias azarosas o fortuitas. Los pitagóricos, precisamente porque están implantados en una perspectiva ontológica, se ven obligados a regresar sobre los fundamentos de esa objetividad de las relaciones numéricas particulares y concluyen en la tesis ontológico-general de que los principios mismos son de naturaleza numérica. El *Cosmos* no es un azar acontecido en el *ápeiron*, sino que es Cosmos en virtud de la propia realidad última, que aniquila, por tanto, al *ápeiron* de Anaximandro, convirtiéndolo en vacío.

El *regressus* a una ontología general es, pues, el camino obligado para realimentar la propia Idea de Cosmos procedente de la ontología especial, en cuanto idea abierta, programática. De regiones efectivamente matematizadas, se ha pasado al proyecto de matematizar todas las demás. No en virtud de una «extrapolación o de una generalización», sino por la mediación de la ontología general. El Cosmos pitagórico, en cuanto abierto y no clausurado (cerrado), se nos presenta como una naturaleza haciéndose y haciéndose en parte a través de la propia actividad humana. A través también de la propia Escuela pitagórica, que puede por ello autoconcebirse como una «empresa cósmica», no como algo marginado del proceso del mundo al que sólo pretendiese observar «gnósticamente». El Cosmos que va desarrollándose en nuestro torno y por nuestros medios, no será tampoco la simple ocasión para remitirnos a una sustancia transcósmica, en cuya meditación podamos satisfacernos (en términos teleológicos: el éxtasis ante el *Uno*). Porque el objetivo de la sabiduría cósmica no es tanto el salir del Cosmos (que por otra parte nos envuelve siempre), para regresar hacia la supuesta Sustancia trascendente capaz de absorbernos (esta sabiduría es en rigor una forma de nihilismo) cuanto, manteniéndonos en su ámbito, determinar las secretas conexiones que puedan existir entre sus partes más concretas, por ejemplo entre los ritmos de los astros y los ritmos de la vida. No nos interesa tanto la sabiduría sustancialista de quien sabe que el hombre es mortal y debe reabsorberse algún día en la sustancia, sino la sabiduría cósmica que busca

la fecha de la muerte, en cuanto sometida a un orden; no nos interesa tanto, desde el punto de vista pitagórico, la sabiduría sustancialista de quien conoce que toda la actividad de los hombres procede de la libido, cuanto el conocimiento mundano, «cósmico», de que la libido de «A» se ha «fijado» precisamente en «C» y no en «D», según un orden. El saber de lo más concreto e individual, en un Cosmos pitagórico, deja de ser un saber accidental, porque el individuo, y sobre todo el individuo dotado de un alma capaz de reencarnarse, es, en cierto modo una especie. Un ave fenix, especie de un solo individuo, no al modo de los ángeles medievales, porque el individuo aparece y desaparece, multiplicándose en sus metamorfosis, según un orden numérico. Es cierto que esta Filosofía cósmica, mundana, puede degenerar en simple curiosidad, y en simple superstición, en las fantasías renacentistas sobre las armonías entre lagartijas y murciélagos. En este sentido, la regla pitagórica según la cual las relaciones cósmicas han de venir dadas en forma matemática, aunque contiene una regla auténtica de racionalización de nuestro mundo, encierra también el principio de la más delirante aritmología.

6.—Finalmente ofreceremos algunas indicaciones destinadas a mostrar de qué modo la vía matemática hacia la Idea metafísica de Cosmos —en cuanto opuesto a la Idea matemática de Sustancia— es una vía mucho más expedita que la Idea de Fin (que conduce al Cosmos teleológico) o que la Idea de Causa eficiente, por la sencilla razón de que el concepto mismo de orden numérico es intrínseco a las cosas numeradas —no es extrínseco, como el orden promovido por las causas extrínsecas. Este punto de vista resulta totalmente olvidado por quienes creen saber qué sean los números (o el orden numérico) cuando dicen que este orden es de naturaleza *formal*, por respecto al *material* numerado (ya interpreten esta formalidad como un accidente real que informa a la sustancia —cantidad— ya como un accidente ideal —un orden de conceptos— que proyectamos sobre la realidad). En el fondo de esta evidencia, que tiende a reducir el orden numérico a un orden mental (psicológico) suele estar presente simplemente, no ya la doctrina platónica de las Ideas, sino la confusión entre el orden numérico y el orden de los nombres de los números (el sistema decimal, el sistema griego...). Desde un punto de vista platónico, es decir, cuando se supone que el orden numérico es transcósmico, tiene sentido preguntar si la conexión entre las cosas y los números es una conexión de imitación (de isomorfismo, diríamos hoy) o si es una conexión de participación. Porque este orden ideal objetivo será una reproducción del mismo Cosmos. Pero cuando se ha comenzado por eliminar el mundo platónico de las Ideas objetivas, el concepto de isomorfismo entre orden numérico mental y el orden real es completamente vacío. Ahora, este

isomorfismo se resuelve en una relación no entre orden numérico y mundo, sino entre diversas regiones del propio mundo (como puedan serlo la región de los símbolos numéricos tipográficos y otras regiones de objetos físicos). Aristóteles, al exponer la doctrina pitagórica, dice unas veces que, según los pitagóricos, las cosas *son* números (*Met.* 987 b 28); otras veces que las cosas existentes deben su ser a la *imitación o mímesis* de los números (987 b 11) y en otros contextos dice que la *participación* platónica es una suerte de *imitación*. Todas estas diferencias tienen sentido solamente desde fuera de la Metafísica pitagórica del Cosmos, desde el platonismo o desde la doctrina de los números como formas. H. Cherniss (*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935, pág. 386) ve una contradicción en estas diferentes caracterizaciones de Aristóteles: No cabe al mismo tiempo decir que las cosas existentes *imitan* a los números y que los principios de los números *son* los principios de las cosas existentes. Esta contradicción podría resolverse atribuyendo a Aristóteles una perspectiva platónica o simplemente suponiendo (como hace Guthrie (vol. 1, pág. 230) que la palabra μίμησις no incluye relación de exterioridad. μίμησις procede del lenguaje teatral y sagrado en su origen. El actor, μιμητής, que mima un papel divino, en cierto modo se identifica con él y Dionisos puede decirse que *está dentro* del mismo actor-sacerdote que lo representa. (Euforbo fue también una encarnación de Pitágoras y Pitágoras figuraba como un *daimon* intermedio entre el hombre y Dios, o encarnación y mímesis de Apolo hiperboreo).

De lo que no cabe duda es de que, para la Metafísica pitagórica, los números son internos a las cosas mismas. «Las cosas» son: tanto los elementos, fuego, tierra..., como las entidades abstractas, justicia, amistad..., o como las figuras del «Espíritu objetivo», tales como el matrimonio. Y las cosas contienen internamente a los números y no son isomorfas de ellos, mímesis de ellos (salvo que se entienda *mímesis* en el sentido dionisíaco). Los historiadores que dicen que es muy difícil entender hoy qué quiera decir esto es porque (me parece) están situados en un punto de vista formalista, sea platónico, sea mentalista. Y otro tanto se diga de quienes, como Brunschwicg, para dar un significado inicial a la tesis pitagórica (los números están dentro de las cosas) creen necesario comenzar diciendo que los números son ya, para los pitagóricos, («dado su primitivismo») puntos. Porque no se trata de esto. La identificación de los números con puntos geométricos sólo tiene sentido filosófico (no el mero sentido de una identificación primitiva, infantil), como intentaremos probar, como un episodio del *regressus* pitagórico a la ontología general. Pero en el momento en que los pitagóricos, *in medias res*, conciben el Cosmos como una idea programática ontológico especial, tiene pleno sentido (sin recurrir a los puntos) la tesis según la cual los números son internos a las cosas. La

tesis de que las cosas no son solamente isomorfas del «orden numérico» —imitación suya— porque, si así fuera, el programa cósmico pitagórico no podría haber comenzado a echar a andar. Pero esto es plenamente inteligible desde supuestos actuales. Basta que nos detengamos un momento en lo que se contiene en cualquier ordenación numérica de la realidad:

A) Cuando decimos que los tres ángulos de un triángulo cualquiera valen 180 grados, no queremos decir que el triángulo sea isomorfo al número 180. Este número es aquí un intermediario (además arbitrario: sistema sexagesimal) de una relación no numérica, de una relación geométrico-estética: que los ángulos del triángulo, desplazados convenientemente, son congruentes con dos ángulos rectos adosados, o un ángulo llano. Podríamos conocer la relación geométrica sin necesidad de apelar a ningún número.

B) Cuando constatamos que en las células de un organismo —v. g. de una hormiga— hay 48 pares de cromosomas, el número «48» es simplemente un intermediario que nos permite la coordinación o clasificación entre los cromosomas de los distintos individuos de la especie. Cuando constatamos que los números de caras, vértices y aristas del icosaedro son respectivamente (20, 12, 30) y las del dodecaedro respectivamente (12, 20, 30), podemos pensar, al margen de otras cosas, que lo que expresan estos números es la coordinabilidad geométrica de estos poliedros, como poliedros conjugados; que si los centros de las caras del icosaedro se unen entre sí, resultará un dodecaedro inscrito, y si hacemos lo mismo con éste, obtendremos un icosaedro, y así *ad infinitum*.

Pero podemos pensar, en general, que cuando se habla de orden numérico de la naturaleza ocurre siempre lo mismo. Que nos estamos refiriendo, no a relaciones mágicas entre números imitados isomórficamente por la realidad, sino a relaciones entre realidades (y relaciones no numéricas) por respecto a las cuales los números sirven de medios de coordinación. No cabe, según esto, oponer un orden aritmético a un orden geométrico, como si aquél fuese algo sustantivo, puesto que el orden geométrico se exhibe por medio de los números. Lo que se llama orden aritmético, en cuanto opuesto al geométrico, no es por tanto, el orden de los números, sino el de un tipo de números muy precisos, a saber, el de los números enteros o incluso los racionales. Otra cosa será la cuestión de establecer qué entidad corresponda a este orden aritmético y, en particular, el orden tipográfico y de qué modo los isomorfismos asombrosos entre, por ejemplo, los números teóricos que definen las relaciones áxicas de los cristales de azufre (0'8131: 1: :1'9034) y los números empíricos arrojados por el Lauerdigrama (0'811: :1: 1'900) pueden reducirse a isomorfismos, no entre números mate-

máticos en general, como si fueran exteriores a los cristales, y cristales de azufre, sino entre cristales teóricos y cristales empíricos.

Apliquemos estas ideas a un «material» pitagórico. Los pitagóricos descubrieron que las longitudes de las cuerdas en el acorde consonante estaban en la proporción (6 : 8 : 12). Pero el «8» (correspondiente al intervalo de cuarta, *sinfonía)* es media armónica entre el «6» y el «12» (12-8)/(8-6) = (12/6). Y lo mismo ocurre con el cubo, cuyas caras, vértices y aristas están en la relación (6 : 8 : 12). En estos descubrimientos, los números «6», «8» y «12» juegan como intermediarios de relaciones de otro tipo y la estructura «numérica» de estas realidades es un modo de referirse a la efectividad de ciertas relaciones que, en sí mismas no son numéricas, pero sí son necesarias y no debidas al azar. Estas relaciones, exhibidas por los números, no son exteriores a las cosas, ni las cosas imitan de los números, sino que son internas. En todo caso habría que decir que son los números los que imitan estas relaciones.

Ahora bien: como quiera que los pitagóricos, como los griegos en general, ni siquiera disponían de un sistema de símbolos numéricos, organizado según un orden él mismo matemático (era a lo sumo un orden alfabético) tenemos derecho a pensar que cuando ellos se refieren a los números estaban pensando, no en los números en general como nosotros los pensamos, sino en los números concretos, aritméticos, tal como aparecen realizados en conjuntos discretos. Y por consiguiente, sus afirmaciones sobre la naturaleza numérica interna de las cosas contendría, ante todo, la evidencia de las relaciones de coordinación entre ciertas cosas del mundo (por ejemplo la música) y otras cosas (por ejemplo, los hexaedros) por intermedio de los conjuntos discretos. Y no debemos por ello decir que los pitagóricos «comenzaban por utilizar una noción primitiva de número» (el conjunto concreto), salvo que queramos sugerir efectivamente que existe un orden numérico ideal, separado de las cosas al modo platónico, o incluso aristotélico. No se trata, en resolución, de que los pitagóricos hayan llegado a su tesis aritmológica por haber partido de una Idea grosera de número. Han partido de un modelo concreto de número, terminado en su orden (aunque muy imperfectamente analizado), dado que el número no es nada al margen de sus modelos.

Según esto, la tesis pitagórica fundamental (las cosas son números) podría en un comienzo entenderse como una tesis *cósmica*, que parafrasearíamos de este modo: las diferentes cosas del mundo que aparentemente (fenoménicamente) no aparecen organizadas o estructuradas según este modo especial, *resultan estar organizadas de suerte que son coordinables a otras cosas internas al mundo,* como son los conjuntos discretos (de cálculos o piedrecillas). Y es sobre estas relaciones *diaméricas* sobre las que suponemos que los pitagóricos se han apoyado, para construir su idea de *Cosmos,* como la disposición no

azarosa o amorfa entre las cosas del mundo. Como una disposición perfectamente determinada según un orden numérico, interno a esas mismas cosas.

7.—Desde estos sumarios presupuestos nos atreveríamos a formular el proyecto pitagórico del Cosmos como el proyecto de racionalización del mundo mediante su aritmetización, es decir, mediante la reconstrucción racional de todas las cosas según el *metro* de la racionalidad del «cuerpo de los números racionales». La racionalización que la escuela de Mileto había alcanzado, utilizando el racionalismo del grupo de transformaciones (μ, π), en la Escuela pitagórica se elevará progresivamente al racionalismo del cuerpo de los números racionales. Es decir, al sistema de dos grupos —el de la adición y el del producto, (operaciones que, en tanto dan nombre a sus respectivos grupos, incluyen a sus inversas respectivas, sustración y división)— enlazados por la distributividad, en ciertas condiciones. Es evidente que, si esto es así, nos encontramos ante un grandioso proyecto de construcción metafísica de la Idea de Cosmos como sistema de relaciones internas y necesarias entre todas las cosas, aunque fenoménicamente esas relaciones se den encubiertas. Es esencial, pues, advertir desde el principio que el proyecto de racionalización *in medias res* del que hablamos, no puede comenzar por la doctrina de los números-puntos (extensos o inextensos), porque esta doctrina aparecerá precisamente en el *regressus* ontológico general. El proyecto comenzará con el establecimiento de coordinaciones o medidas entre las cosas por mediación de números discretos. En particular: cuando se toma como unidad el lado del cuadrado, para determinar la longitud de la diagonal, la *unidad* no va referida al punto, sino al lado. Ni siquiera las partes alícuotas del lado, 1/n, son, en principio, puntos —sino sólo en el final, y como una solución desesperada. Será en el momento en que los mismos términos de estos modelos discretos deben ser sometidos a cuestión («todo es número» *totaliter)* cuando se construya la teoría de la unidad puntual, como nexo metafísico entre la geometría «continua» y los conjuntos aritméticos discretos.

La dificultad inmediata que se levanta ante este modo de presentar el modelo pitagórico de racionalización cósmica, es la siguiente: que es dudoso atribuir a la aritmética pitagórica el «racionalismo del cuerpo». Los pitagóricos no conocían el cero, ni conocían los números negativos —luego no cabe hablar de «cuerpo» de números; solamente de «grupoides» entre tejidos por la distributividad. Esto es verdad a medias. El concepto de vacío podía desempeñar las funciones del cero. Y en todo caso, el concepto de cuerpo no se lo atribuimos a la Escuela pitagórica como un sistema que ellos hubieran formulado con precisión, sino como un *ámbito* en cuyos límites se movía su Idea

de Cosmos. De este modo, es el mismo desarrollo del cuerpo de los números racionales, aquél que marca las fases más importantes del proyecto pitagórico. No conocieron el cero, pero sí un sustitutivo suyo, la propia idea de vacío, de la cual son los descubridores. Se ha dicho que si entendieron la unidad o mónada como síntesis de lo par-impar era debido a que desconocían el cero, por que el cero hubiera hecho posible *compensar* el sistema numérico por dos canales —[0, 1]— y no por uno solo; pero esta hipótesis ingeniosa de Guthrie (volumen I, pág. 240) es sólo una hipótesis, porque el vacío funciona como cero muchas veces: la suma de un cuerpo con el vacío que lo envuelve, lo reproduce; el vacío actúa de elemento neutro. No han conocido los números negativos —como tampoco pudieron conocer el cielo más allá de la percepción ordinaria. Era el límite, el muro interno que la sociedad griega no pudo traspasar, pero este límite lo podemos formular precisamente gracias a la noción de «cuerpo numérico». En cambio exploraron en aquello que no estaba bloqueado por este muro, en otras zonas del ámbito del cuerpo numérico. Comenzaron por los números enteros. Cuando Pitágoras introdujo en la Escuela el famoso teorema que lleva su nombre (el cuadrado construido sobre la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados construidos sobre los catetos) el racionalismo del grupo exigía una formulación numérica. Esta era posible en muchos casos ($3^2 + 4^2 = 5^2$) pero no era nada fácil (en realidad es imposible) en el caso, al parecer, más sencillo, el de los triángulos isósceles. Porque no es posible encontrar números enteros iguales cuyos cuadrados, sumados entre sí, sean iguales al cuadrado de un tercer número entero. Fue el primer muro con el que se estrelló el proyecto pitagórico de racionalización. Una dificultad muy grande para el pitagoreismo primitivo, para el «racionalismo de los números enteros» —pero no una dificultad que pareciera insuperable, sino más bien un obstáculo que al parecer podía ser remontado dentro del ámbito de los números racionales y, por tanto, el estímulo para desarrollarlo. El triángulo rectángulo isósceles forma siempre parte (unido por sinexión a otro triángulo isósceles) de un cuadrado, y por tanto el teorema de Pitágoras se reproduce allí como problema de la expresión de la conmensurabilidad de la diagonal con el lado tomado como unidad. Y como la coordinación no puede hacerse por medio de números enteros, se procederá a dividir el lado en partes alícuotas [lo que hoy expresamos así: $(1/n)$] resolviéndose el problema, en principio, como el problema de tomar «m» partes de esas «1/n» unidades —que tampoco son, en principio, puntos como hemos dicho— es decir, presuponiendo un número racional «m/n». Es aquí donde se levanta el segundo muro (en realidad, el primer muro en su aspecto más infranqueable: los irracionales), que el racionalismo pitagórico ya no podía superar. Al estrellarse contra esta muralla, la Idea pitagórica

del *Cosmos* estaba llamada a saltar rota en mil pedazos y se comprende la posibilidad del asesinato de Hipaso de Metaponto cuando trató de revelar un secreto que ponía en peligro el programa de la comunidad y la Escuela misma.

SECCION SEGUNDA

EXPOSICION DE LOS MOMENTOS PRINCIPALES DEL PROGRAMA PITAGORICO SOBRE EL COSMOS

1.—La Idea pitagórica del Cosmos, entendida como una Idea programática (como una Idea operatoria regulativa), se abre camino *in medias res*, es decir, sin regresar a los primeros principios, aunque realimentándose de ellos. Particularmente: la doctrina de las unidades originarias y la doctrina enantiológica de los pares de opuestos, como principios de los números. Y se desarrolla precisamente como determinación de las conexiones entre las diferentes formas y partes del mundo (astros, animales, démones, pasiones y afectos) en tanto estas conexiones son de índole numérica. «Todo tiene un número y sin número nada puede concebirse» dice Filolao.

2.—Aquello que reenvía al conocimiento de los principios es principalmente la doctrina de las unidades (que nos prescribe el programa de aritmetización de las relaciones entre las figuras del Cosmos, y de las figuras mismas en cuanto relación entre sus partes) y la doctrina de los opuestos (cosmos anantiológico). Estas dos doctrinas no parecen enteramente yuxtapuestas, sino que se advierten indicios claros de un intento de fusión y reducción mutua (en ontología general). Y en la forma de esta interpenetración es como ambas doctrinas («ontológico generales») ejercen su influjo regulativo en el desarrollo de la Idea de Cosmos («ontológico especial»). La interpenetración de ambas doctrinas habría sido intentada, no ya por una inclusión pura y simple de la doctrina matemática de las unidades en la doctrina enantiológica (por ejemplo, considerando las oposiciones cuantitativas como casos particulares de oposiciones más generales cualitativas), sino, más bien, se diría, como una «matematización» de la propia tabla fundamental de los opuestos. La tabla pitagórica de los opuestos, tal como la ofrece Aristóteles (*Met.* 966 a 22) consta de diez pares de opuestos:

1) Límite - Ilimitado (πέρας καὶ ἄπειρον).
2) Impar - Par (περιττὸν καὶ ἄρτιον).
3) Uno - Múltiple (ἓν καὶ πλῆθος).
4) Derecho - Izquierdo (δεξιὸν καὶ ἀριστερόν).
5) Masculino - Femenino (ἄρρεν καὶ θῆλυ).

6) Reposo - Movimiento (ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον).
7) Recto - Curvo (εὐθὺ καὶ καμπύλον).
8) Luz - Oscuridad (φῶς καὶ σκότος).
9) Bueno - Malo (ἀγαθὸν καὶ κακόν).
10) Cuadrado - Oblongo (τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες).

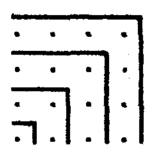
Estos pares de opuestos desempeñan una función que podemos entender bastante bien por analogía, con lo que se significará con las oposiciones (derecha - izquierda), (arriba - abajo), (adelante - atrás) en tanto que, asociadas, constituyen los ejes cartesianos ortogonales de nuestro mundo físico euclidiano. En el sistema de estos tres ejes, se distribuyen los acontecimientos físicos, que quedan clasificados de este modo, y cuyas trayectorias es posible así describir. Diríamos sencillamente que los diez pares de opuestos pitagóricos determinan diez ejes de un espacio ontológico multidimensional. Por tanto, que su pretensión es la de abarcar a cualquier tipo de realidad en tanto que situada en este espacio (pueden compararse estos ejes con las diez categorías de Aristóteles, que, sin embargo, ya no tienen la forma de opuestos (1). Ahora bien, advertimos que de las diez oposiciones pitagóricas, siete están construidas sobre conceptos explícitamente matemáticos (aunque tengan connotaciones morales, como «recto», εὐθύς): (1) (2) (3) (4) (6) (7) (10). De las tres oposiciones restantes, una es de «naturaleza» física —la (8)— otra es de naturaleza «biológica» —la (5)— y otra de naturaleza moral —la (9)—. Esta distribución ya es una prueba de la «matematización» del Universo enantiológico, si se compara la tabla pitagórica con la tabla china del *Yang/Yin*. Bajo el *Yang* se contienen las categorías de «Luz», «Masculinidad», «Actividad», «Calor», «Sequedad», «Dureza», «Impar»; bajo el *Yin* se contienen respectivamente: «Oscuridad», «Feminidad», «Pasividad», «Frío», «Humedad», «Blandura», «Par». La razón 7/10 de la tabla pitagórica se convierte aquí en la relación de 1/7. Se preguntará, sin embargo, como subsisten en la tabla pitagórica siquiera tres pares no estrictamente matemáticos. La respuesta interna (aparte de las motivaciones histórico-culturales) que podríamos dar es de este tipo: acaso las tres oposiciones no matemáticas constituyen el nexo entre los principios matemáticos y los fenómenos no matemáticos del Cosmos, cuyo fundamento sería también matemático. Lo «oscuro», lo «malo», lo «femenino», serían manifestaciones de lo «ilimitado» y de lo «múltiple», algo así como la presencia de lo infinito en el seno de lo finito y acabado, perfecto. Si no figurasen en la tabla de opuestos las oposiciones fenoménicas ¿sería

(1) Tenneman subrayó el parentesco entre las antítesis pitagóricas y las categorías aristotélicas. Trendelenburg (*Geschichte der Kategorienlehre*, 1846, 201) opinaba que las antítesis pitagóricas no son ni siquiera categorías y que sólo a partir de Hegel fueron consideradas tales. Sin embargo es probable que ya Varron (*De ling. lat.*, V, 11 y 13) las considerase como categorías, puesto que las llama *initia* y *genera prima*. Además, probablemente las antítesis pitagóricas son, antes que las categorías aristotélicas, la fuente de las categorías estóicas (en contra de la opinión de Trendelenburg y Zeller). Ver E. Elorduy, *El Estoicismo*, Madrid, Gredos, 1972, t. I, págs. 209-210.

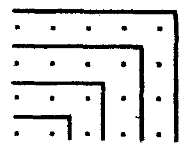
posible establecer el nexo entre el substrato matemático del Cosmos y su *facies* fenoménica? En cualquier caso, los restantes pares de opuestos parece que están presentados como si fuesen ellos mismos constitutivos del propio orden matemático, aritmético o geométrico. Por ejemplo, un conjunto numérico es a la vez una pluralidad y una unidad: no ya porque conste de unidades, sino porque el todo es una unidad. Podríamos ilustrar este punto recordando la función modular de la unidad en la operación cociente (en la razón, λόγος, entre dos números). La unidad (representada por α, por 1) no sólo nos remite a los principios (unidades absolutas), sino también *in medias res* a los conjuntos resultantes de esas unidades: 360/360=1. La razón (λόγος) de cualquier totalidad numérica a sí misma, es la unidad, y, en este sentido, toda totalidad numérica es a la vez una y múltiple. Mediante esta interpretación quedaría explicada una famosa contradicción, atribuida a los pitagóricos, cuando, sin perjuicio de la tabla de opuestos (en la que lo *Uno* se alínea con lo *impar)* afirmaban que lo *uno* es a la vez *par e impar* (Aristóteles, *Met.* 990 a 8). Porque lo *uno* tendría a la vez un significado ontológico general (la unidad como principio o unidad absoluta) y un significado ontológico especial (la unidad como totalidad). ¿Tendría que ver con esta dualidad la representación de la unidad, sea por puntos, sea por alfas? Cuando escribimos «cuatro» de este modo [::], los puntos parecen remitirnos inmediatamente a la unidad principial, como símbolos iconográficos. En cambio si lo representamos así: $\begin{bmatrix}\alpha & \alpha \\ \alpha & \alpha\end{bmatrix}$ cada una de las α funciona más bien como una especie de símbolo de cualquier tipo de unidad, sea el punto, sea el propio cuadrado:

$$\begin{bmatrix} \begin{bmatrix}\alpha & \alpha \\ \alpha & \alpha\end{bmatrix} & \begin{bmatrix}\alpha & \alpha \\ \alpha & \alpha\end{bmatrix} \\ \begin{bmatrix}\alpha & \alpha \\ \alpha & \alpha\end{bmatrix} & \begin{bmatrix}\alpha & \alpha \\ \alpha & \alpha\end{bmatrix} \end{bmatrix}$$

Confirmaría este punto de vista (siempre hipotético) el doble sentido de otra palabra muy ligada con la unidad, a saber, la palabra «lo mismo» (ταὐτόν). Cuando se desarrolla el *gnomon* (el ángulo recto, la escuadra de carpintero, el reloj de sol) en torno a la unidad, obtenemos siempre la *misma* figura (Aristóteles, *Física* 203 a 4) es decir, un cuadrado (τετράγωνον) dotado de unidad, siempre la misma, aunque sus dimensiones vayan cambiando:



Aquí, los cuadrados, 2^2, 3^2, etc., resultan de la agregación de los impares [1+3=4; 1+3+5=9, es decir, $n^2=1+3+5+...+(2n-1)$] a diferencia de lo que ocurre con el desarrollo de los pares, cuya figura es siempre diferente, múltiple:



Parece como si lo múltiple del segundo proceso se refiriese a una multiplicidad de la relación entre las partes de los rectángulos, de ahí su nombre: ἑτερόμηκες. En cada adición, cambia la *razón* entre longitud y altura de los rectángulos, razón que se mantiene en los cuadrados, *y esta razón es aquí siempre la unidad.* Asimismo, estaríamos otra vez ante el uso «modular» (no «principial») del concepto de unidad, todas las veces en las que en un cuadrado, cualquiera que fueran sus dimensiones, se tome el lado como unidad. Asimismo, hay figuras concretas en las cuales la unidad se aplica de un modo eminente al aspecto global, como ocurre con la *década,* la famosa *tetractys:* ὥστε ὁ ἀριθμὸς κατὰ μὲν μονάδα ἐν τοῖς δέκα (Aecio, *Diels,* 58 B 15). Por último, podríamos sacar de aquí una manera de interpretar la famosa coordinación pitagórica entre lo *par-ilimitado,* y lo *impar-limitado.* La conexión se establecería a través de la idea de unidad modular. Lo par es ilimitado, porque es divisible por dos, lo que es divisible en partes iguales (ἴσα, dice Simplicio, *Física* 455 20) a diferencia de lo impar, en donde la unidad impide esto. Ahora bien, una cosa que está compuesta de otras dos iguales entre sí, no tiene propiamente una unidad interna (como la que poseen, en otro orden los números primos), sino que es internamente amorfa; es ilimitada, porque sus partes no se vinculan por la unidad.

Es muy probable que los pitagóricos no se hayan representado claramente esta distinción entre la unidad modular y la unidad principial, pero me parece evidente que la han ejercitado, y por tanto, nosotros debemos tenerla presente en el análisis.

Los opuestos de la tabla enantiológica pitagórica, no son, según lo que precede, todos de la misma jerarquía. Por de pronto, los opuestos no matemáticos, se replegarían acaso al campo de los fenómenos, y los opuestos matemáticos también estarían estratificados. Los tres primeros pares (incluso el décimo) serían absolutamente generales a todos los números y a los fenómenos. Entre ellos, el primer par (limitado-ilimitado) ocuparía también en la realidad, no sólo en la tabla, el primer rango (algo similar a lo que ocurre con la *sustancia* en la tabla aristotélica).

Pero en todo caso, y desde nuestro punto de vista (la exposición de la idea de *Cosmos* como idea de significado programático, *in medias res)* lo importante es insistir en la posibilidad de entender la tabla enantiológica, aun reenviada desde la ontología general, como una tabla cósmica, ontológico especial, en el sentido de que los términos que opone se refieren a momentos internos al Cosmos, sinectivamente vinculados (por encima de los dualismos), a momentos positivos, aunque esta positividad sea fenoménica. Así como la unidad de la tabla (según hemos probado) puede referirse a la unidad modular (a la unidad del todo de cada figura cósmica) y no sólo a la unidad ἀρχή o principial metafísica (ontológico general), así también lo *Ilimitado,* en la tabla puede referirse a entidades positivas (no al vacío como será el caso en el momento del *regressus* ontológico general), como, por ejemplo las figuras rectangulares (en tanto se aparecen en el Cosmos como careciendo de una relación o razón consigo mismas regular, unitaria). Lo mismo diríamos de la *Oscuridad,* que se presenta a la percepción fenoménica tan positivamente como la claridad, aunque se redefina como una privación, (a la manera como lo *Ilimitado* se redefine como vacío —un vacío conceptual, porque también hay un vacío positivo que aparece fenoménicamente en la percepción visual).

3.—La estructura matemática del *Cosmos,* es, en resolución, una estructura enantiológica, en tanto que las oposiciones configuran los propios conceptos matemáticos. Este sería uno de los rasgos más característicos de la Metafísica pitagórica del Cosmos.

La tabla enantiológica, en tanto puede ser pensada con referencias cósmicas *(in medias res)* sugiere que el camino para el desarrollo (en el *progressus)* de la Idea de Cosmos es, ante todo, el camino o método de la determinación de figuras (formas o estructuras) numéricas «intermedias». Estas formas o figuras desempeñarían en el Cosmos pitagórico una función similar a la que los *elementos* desempeñan en la Metafísica aristotélica y luego en la epicurea, (distinción entre elementos y átomos). Una función que, al parecer, como vimos, comienza ya con Anaxímenes: la función que, en términos lógico-gnoseológicos, se atribuirá a los *principia media.* Estamos ante una cuestión que, si no me equivoco, ha sido muy poco o nada estimada por los estudiosos del pitagoreismo. La Idea pitagórica del Cosmos es una Idea que incorpora las características del *progressus* medio, y de ahí sus aspectos científicos relevantes en la Historia de la Ciencia. En este sentido, la consideración de lo que llamaríamos *configuraciones intermedias,* revestirá la mayor significación en el análisis de la empresa pitagórica. Porque estas configuraciones intermedias serán, al mismo tiempo que el esbozo de una racionalización científico categorial, las estaciones de un proceso metafísico de cuya naturaleza podremos instruirnos.

El Cosmos pitagórico puede ser redefinido, según esto, como el conjunto de las configuraciones intermedias.

En cualquier caso, el concepto de «configuraciones intermedias» parece tener una gran utilidad en el momento de caracterizar a una cierta clase de conceptos pitagóricos (familia, poliedros regulares, tetractys...), que no son ni principios últimos, ni tampoco el resultado final. Y que parecen tener una función gnoseológica que nos permite compararlos con conceptos o momentos de otro sistema (los elementos —τὰ στοιχεῖα, en cuanto contrapuestos a los principios ἀρχαι).

Consideremos el concepto famoso de la *Tetractys*. La década es el número 10 y es la *tetractys* en tanto se considera constituida por la suma de los cuatro primeros números: 1+2+3+4. Su representación gráfica era esta:

α'
α' α'
α' α' α'
α' α' α' α'

Los pitagóricos consideran a la década como la auténtica naturaleza del número (εἶναι δὲ τὴν φύσιν τοῦ ἀριθμοῦ δεχα dice Aecio I, 3, 8). De suerte que la unidad del número, sigue diciendo Aecio más adelante, radica en la década (ὥστε ὁ ἀριθμός κατὰ μὲν μονάδα ἐν τοῖς δέχα). Por ello, los pitagóricos juran sobre la década. Ahora bien, evidentemente esta unidad que conviene a la década no es de tipo *principial*, sino de tipo *modular*. Diríamos, en términos aristotélicos (o epicureos) que la década no es un *principio*, un *átomo*, sino un *elemento* del Cosmos. La década es la unidad modular formada por la suma de los cuatro primeros números dispuestos de un cierto modo. Y así como la unidad de la década, respecto de sus partes, es la firme unidad establecida sobre otras unidades, así también la *figura* de la década es la unidad de otras décadas, lo que se significa mucho mejor cuando utilizamos alfas que cuando utilizamos puntos. Y efectivamente, hay textos pitagóricos en los cuales la década se nos presenta no como una entidad dotada de unicidad, sino más bien como una estructura. Teón de Esmirna dio una relación de once *tetractys*, recogiendo, cierto, una *tetractys* platónica del Timeo (la segunda, compuesta con los números por medio de los cuales Platón construye el alma) pero de suerte que las restantes son pitagóricas. La sexta década, por ejemplo, se refiere a los seres que se desarrollan a partir de un germen: la semilla es idéntica a la unidad y al punto; su crecimiento longitudinal a la diada y a la línea; su aumento en altura a la triada y plano y su crecimiento en altura a la tétrada y al sólido. Ahora bien: la *tetractys* considerada como una unidad modular, dada *in medias res*, es una configuración en el sentido dicho antes, porque a partir de esa unidad po-

demos establecer y determinar otras estructuras cósmicas que desarrollan en el progressus la *tetractys*, sin perjuicio de que en el *regressus*, la resolvamos en sus unidades principiales, simbolizadas mejor por puntos:

•

• •

• • •

• • • •

De este modo, el concepto de *configuración* nos permite analizar la actividad pitagórica en relación con la década. Ella puede haber sido encontrada (intuida) en la experiencia de la armonía musical (los intervalos básicos de la música griega eran éstos 1:2 el de octava, 3:2 el de quinta, 4:3 el de cuarta). La armonía y la belleza se edifican sobre la estructura de la *tetractys*. Es célebre la deducción *a priori* que los pitagóricos habrían llevado a cabo sobre los cuerpos celestes: ellos deben ser diez «y como sólo se ven nueve, debieron añadir como décimo una antitierra» (Aristóteles, *Met.* 986 a 3) —otro ejemplo más en el que se nos manifiesta el uso de la unidad en un sentido modular (las unidades que componen la década celeste no son los ἀρχαι, los puntos, sino las totalidades de los propios cuerpos celestes, gigantescos átomos).

4.—Consideraciones similares podríamos hacer sobre los poliedros regulares en cuanto configuraciones, porque, siendo a su vez correspondientes a conjuntos numéricos, hacen del concepto pitagórico de Cosmos un instrumento de racionalización en muchos trechos similar al análisis cristalográfico. El dodecaedro, en particular si era isomorfo al universo, sería una configuración límite —y la *Pentalfa*, sobre la cual se construye el dodecaedro, y que era denominada «salud» (ὑγίεια), según Luciano, sería el símbolo de microcosmos, del hombre: πέντε deriva de πάντα, decía Plutarco (*De Iside*, 56). Como configuraciones podíamos también considerar a ciertos números privilegiados, el 4, el 7 y, a través de ellos, tendría sentido atribuir números, no solamente a los objetos físicos (a la manera de nuestros números atómicos), sino también a objetos tales como la justicia o el matrimonio (Aristóteles, *Met.* M 4, 1068 b 21). Evidentemente, semejantes afirmaciones carecen totalmente de sentido o reclaman un sentido puramente mágico si sobreentendemos las unidades como unidades principiales, pero si sobreentendemos las unidades modularmente, las afirmaciones pitagóricas alcanzan un sentido más preciso, *salva veritate*. Al afirmar que el número cuatro es la justicia no se querría decir acaso sino lo que, por ejemplo, dice Levi-Strauss cuando habla de que el matrimonio está estructurado sobre cuatro unidades, a su vez modulares (her-

mano de la madre, madre, padre, hijo, como unidades de la familia elemental). El famoso texto de Alejandro (*Met.* 827 9) en el que se nos refiere que Eurito definía al hombre y a la planta por números (si por ejemplo atribuía el 250 al hombre, tomaba 250 guijarros verdes, negros o rojos, untaba después el muro con asbesto y tras dibujar en él la silueta de un hombre, ponía guijarros en la cara, en las manos, etc., hasta completar el dibujo) está lleno de sentido para nosotros (aunque Aristóteles se indigne ante él, o piense que Eurito ridiculizaba la propia teoría pitagórica) acostumbrados a definir los elementos químicos por un número entero, el número Z, acostumbrados a decir que el número del oro es 79. Es cierto que para que este tenga sentido es preciso que las unidades no lo sean en el sentido absoluto (principiales), sino en el sentido relativo (modular): en el caso de nuestros números atómicos, las unidades son electrones o protones. Esto no excluye el problema del *regressus* hacia las unidades absolutas. No podemos afirmar si los pitagóricos se representaban en todo momento esta doble dirección de su programa. Lo más sensato es suponer que confusamente estaban, *in medias res,* oscilando entre ambas direcciones, atraidos por ellas. Pero nosotros debemos distinguirlas.

Por último, como configuración de excepcional importancia en el desarrollo del Cosmos pitagórico habría que considerar a la figura de la *esfera.* Es la tradición de Tales y de Anaximandro, la tradición astronómica que los pitagóricos han perfeccionado en algunas ocasiones hasta límites sorprendentes. Parece que los pitagóricos han reconocido la rotación del eje terrestre. En particular dedujeron *a priori* (Hicetas) el giro de la Tierra en torno a un fuego central, que no era el Sol pero que anticipaba el heliocentrismo, descomponiendo por primera vez los movimientos del cielo, y atribuyendo el movimiento diario a la rotación de la Tierra sobre su propio eje.

5.—La idea pitagórica de Cosmos, como idea operatoria, incluye la distinción entre *apariencia* y *verdad* y solamente en virtud de esa distinción la actividad racional tiene sentido constructivo y el conocimiento es una tarea abierta que se desarrolla en múltiples grados. La idea pitagórica del *Cosmos* es así una idea crítica. Crítica de los fenómenos sensibles, que al propio tiempo que nos ofrecen los materiales cósmicos, nos recelan sus escondidas conexiones que el conocimiento tiene que descubrir. La Filosofía pitagórica inaugura de este modo un tipo de crítica epistemológica, que, esbozada en los milesios, se incorporará al racionalismo científico futuro. Los ojos por ejemplo, nos ofrecen las imágenes de la tierra en que pisamos como un suelo quieto, tierra firme. Pero en realidad, dice Hicetas, está girando sobre sí misma a razón de una rotación diaria. Los oídos no nos permiten recoger nada de la armonía de los astros (Aristóteles *De Caelo* B 9 290 b 12) armonía formada por los sonidos que cada cual debe emitir, porque las ve-

locidades de los astros, medidas por sus distancias, tendrían las mismas relaciones que las de las armonías musicales. Diríamos que el silencio es al oído lo que la transparencia del agua de Tales o del aire de Anaxímenes era a la vista.

6.—El Cosmos pitagórico, considerado como una Idea «en marcha», *energeia*, y no *ergon*, como una idea abierta, programática, nos presenta una complejísima realidad. Una realidad que tiene grados, que no es monótona, llana, homogénea, sino variada y heterogénea, según un número, según el grado de complejidad. Un poco a la manera como nosotros podemos decir que el uranio es más complejo que el hidrógeno, expresando numéricamente estas diferencias. El *Cosmos* es la realidad inagotable de una multiplicidad abierta de configuraciones, la realidad de las configuraciones que nos remiten a otras figuras escondidas, pero cuya formación o descubrimiento se espera. La Idea del Cosmos tiene así una vigorosa significación práctica, estética, fisiológica y moral. Los objetos son bellos o feos según una armonía, una proporción numérica entre sus partes (por ejemplo, la sección áurea). Conocida, nos permitirá discriminar lo bello de lo feo y formar el juicio estético; el cuerpo está sano o enfermo según una armonía numérica entre sus partes —y la Medicina es la que debe determinar sus números; la Justicia es una armonía entre las partes de la ciudad y por tanto el conocimiento de las proporciones justas será la tarea indispensable de la ciencia política; la virtud, la σωφροσύνη, p. e., si creemos al Platón pitagorizante de *La República*, es una armonía o acuerdo entre tres partes, a la manera como se forma la armonía de los tres intervalos de la escala musical.

La más fértil regla de racionalidad que jamás haya sido descubierta —y la más peligrosa— la regla matemática, ha sido puesta en marcha por mediación de la Idea del Cosmos pitagórico.

§ 3

El «regressus» a la Ontología general
La mónada como ἀρχή

1.—El Cosmos pitagórico en tanto contiene en sí el programa de la conexión matemática de todas las cosas dadas en el mundo de los fenómenos en cuanto *conmensurables* exige, a medida misma de su *progressus*, el *regressus* hacia los fundamentos de aquello mismo que ha sido ya matematizado. La matematización (a partir de ciertas configuraciones) se nos presenta como una relación entre términos dados, por ejemplo el orden musical y el orden astronómico. Pero ¿por qué

de estos términos brotan tales relaciones? ¿Acaso no podrían ser puestos exteriormente por quien las conoce? Y si se suponen objetivas y además, sobre todo, se supone que son *en sí*, ¿cómo *en sí* el orden astronómico, sin intermediario de la conciencia, resulta isomorfo del orden musical? Estas preguntas nos obligan a regresar de las relaciones a los términos en tanto se nos presentan como soportando en sí esas relaciones y desarrollándose ellos mismos, por tanto, según estas.

2.—Ahora bien: supongamos que esos términos (por ejemplo, los astros) de relaciones cósmico-matemáticas nos condujeran, al regresar hacia sus fundamentos, a un tipo de realidad incógnita, no organizada matemáticamente, amorfa desde este punto de vista, *ápeiron* en un sentido positivo. Si esto fuera así, la idea programática del Cosmos metafísico se derrumbaría. Porque ese Cosmos no sería otra cosa sino un aparente tejido de relaciones matemáticas entre cosas que, en cuanto brotan de un *ápeiron* (y dado que no se hace intervenir una conciencia trascendental) no tienen porque contenerlas *totum ni totaliter*. Cabría siempre apelar a un tipo de explicaciones externas, míticas, recurrir al *deus ex machina* ordenador: el mundo tiene estructura matemática porque un Dios matemático lo ha diseñado de este modo. Naturalmente, esta explicación lo es sólo aparentemente, porque ella consiste en introducir gratuitamente un demiurgo a quien se le asigna *ad hoc* que haga lo que nosotros tratábamos de hacer: comprender el fundamento *interno* de la estructura matemática del Cosmos. La respuesta teológica no es, por tanto, ni siquiera respuesta. En realidad viene a ser más bien negativa que positiva: viene a decirnos que el Cosmos matemático no es tal Cosmos *(totum ó totaliter)* lo cual no era el asunto del que se trataba.

Conviene tener presentes estas consideraciones para evitar una interpretación equivocada de los pitagóricos que, en algún momento, llegaron también a algo parecido a lo que un teólogo llamará Dios, pero por un camino peculiar. Dios es la unidad del mundo, y el mundo no está fuera de ella. Es esencial tener en cuenta que el camino pitagórico del *regressus*, en cuanto *regressus* de una Idea metafísica tenía precisamente que apartarse del camino mitológico hacia el Dios ordenador, precisamente porque desde la perspectiva metafísica esos dioses han de quedar englobados en el propio universo matemático, en el Cosmos, en la unidad de sus partes. Al margen de la mayor o menor verdad, la apelación a los dioses será en todo caso impertinente desde el punto de vista de un proyecto monista, como suponemos es el del Cosmos pitagórico.

3.—El *regressus* derivado del propio programa del Cosmos metafísico se encuentra en el *ápeiron*, el *ápeiron* de Anaximandro, un límite positivo, infinito, que corroe, por así decir, las bases mismas del proyecto. En el *ápeiron*, el Cosmos matemático, pensado como algo en sí, aparecerá como un orden muy frágil, casi debido al azar. En todo caso, no interno. Y, por eso, la apelación a un *deus ex machina* ordenador sólo también exteriormente sirve para sostener la firmeza de un Cosmos que amenaza constantemente a deshacerse a disolverse en el *ápeiron*. Desde este punto de vista, comprendemos que el *regressus* correspondiente a la Idea del Cosmos metafísico ha de ir directamente encaminada a negar el *ápeiron* de Anaximandro, a *aniquilarlo*. Pero esto es precisamente aquello que habrían hecho los pitagóricos al reducir el *ápeiron* al *vacío* (χενός). Un vacío, como veremos, que está dentro del ser, pero cuya función consiste precisamente en limitarlo. O bien, el *ápeiron* quedará absorbido en la Idea de *metacosmos*, el metacosmos de Petrón de Himera, un metacosmos diseñado según las categorías de cada uno de los 183 mundos que, según él, existen, formando un gigantesco triángulo de 60 mundos en cada lado, y tres en los vértices.

4.—Para que el *regressus* pueda cumplir su objetivo (la fundamentación del Cosmos metafísico) es necesario que nada quede fuera y que los propios fundamentos a los que regresamos sigan siendo matemáticos. «Todo es número». Esta afirmación central, desde la perspectiva del *regressus* debe tener algún sentido, si es que estamos haciendo Historia de la Metafísica y no simplemente Historia de un delirio.

En la perspectiva del *progressus*, la tesis: «todas las cosas son números» podría tener un sentido pragmático muy claro y aún plausible, a juzgar por sus primeros resultados. Todas las cosas, todos los procesos reales, obedecen a una legalidad (no son azarosas) coordinable con una estructura aritmética racional (adición, producto) que actúa como *metro* de racionalidad. Pero ¿qué puede querer decir esa tesis en el *regressus?* Aquí es donde cobra su sentido más fuerte: que las sustancias mismas son números. Y este sentido es un completo sinsentido, por que no es ningún sentido filosófico imaginarse, en un delirio aritmológico, las figuras de los números —α', β', γ'— o incluso los puntos, brotando del seno de la nada, o existiendo eternamente. Los números, que se suponen ser las sustancias primeras, no son evidentemente las figuras o los nombres de los números, sino los principios de esto que es designado por los nombres/números (enteros), a saber, los conjuntos. Los *principios* de los conjuntos son las *unidades*. Pero las unidades de cada conjunto, en el *progressus*, son relativas (módulos) a la configuración: unidades son los astros o los individuos hu-

manos. En el *regressus* estas unidades son las unidades absolutas.

Pero mientras las unidades modulares brotan de la coordinación (a una escala dada) de términos —estas unidades brotan de relaciones simétricas y transitivas y son reflexivas sólo en el límite— las unidades absolutas deben aparecer como la reflexividad pura, originaria. Precisamente en este punto, la Idea de unidad matemática se hace metafísica.

Ahora bien: como la unidad, dada en la coordinación, es formal (respecto del material coordinado), la unidad absoluta es una pura forma, y por consiguiente parece que nos pone fuera de la materia misma del Cosmos. En realidad, por aquí van las objeciones de Aristóteles a los pitagóricos, que son evidentemente certeras. Pero como aquí no estamos criticando a los pitagóricos, sino tratando de reconstruir su camino dialéctico de forma que, en lo posible, no se reduzca a un puro delirio, no debemos olvidar que esas unidades absolutas, formales y sin contenido, se nos daban solamente como episodio de un *regressus*, que forma parte de un proceso dialéctico que busca la consolidación y cierre del *progressus* metafísico. Aristóteles tiene toda la razón cuando dice que los cuerpos naturales poseen peso (βάρος) y levedad (χονφότητα) por lo que de la reunión de las unidades pitagóricas, no puede resultar un cuerpo, ni un peso. Esto es cierto en el supuesto de que las unidades sean pensadas como esas formalidades, al modo platónico. Si las pensamos como unidades de peso o corpóreas, ya pueden dar lugar a otros pesos o cuerpos. Se dirá que entonces no son unidades absolutas. Pero no lo son porque no pueden serlo, porque las unidades nunca son absolutas y, por tanto, es absurdo tratar de comprender estas unidades como si fuesen algo inteligible. Lo inteligible de las unidades absolutas, en el contexto en que las hemos presentado, (la dialéctica *regressus-progressus*) es ésto: que son episodios de un programa metafísico destinados a aniquilar el *ápeiron* y a establecer el *Cosmos* matemático. Su sentido es, pues, metafísico: *al construir esas unidades absolutas, se está postulando la objetividad en sí de las unidades relativas o modulares.* Las configuraciones cósmicas están organizadas según ciertas unidades (astros, sonidos) entre las que subsisten relaciones matemáticas —y estas unidades se postulan como brotando de la misma realidad, porque son declaradas la realidad misma. Las unidades absolutas podrían entenderse, en cierto modo, más que como algo positivo (la sustantivación de algo formal como algo negativo, como la negación del mecanismo de crítica de las unidades del Cosmos, como la sustantivación de las unidades materiales (el Sol, los sonidos...). *Las unidades absolutas son así la forma de todas las unidades modulares.* Al menos, sólo en este sentido pueden interesar al historiador de la Filosofía.

¿Cómo de las unidades absolutas pueden brotar los cuerpos, los astros, las unidades del Cosmos? Ciertamente, de ninguna manera. Por ello es por lo que no debemos empeñarnos en tratar de *entender* la tesis pitagórica más que en lo que tenga de inteligible. Al afirmar las unidades absolutas, lo que se está afirmando es la naturaleza absoluta de la unidad, por tanto, se está ofreciendo un paradigma, aunque vacío, de una unidad absoluta, para concebir las unidades relativas como si fueran absolutas. No se trataría por tanto de intentar entender como los pitagóricos podían derivar de las formas de esas unidades la materia de los cuerpos y de los pesos, sino de tratar de ver si los pitagóricos intentaban, de algún modo, derivar de la forma de esas unidades la forma de las unidades y los pesos dados en el Cosmos.

De este modo, el Cosmos podrá aparecer como unidad de sus partes, unidad metafísica no apoyada en ninguna otra cosa que en su propia realidad. Puesto que las unidades absolutas en que se funda, aunque sean desconocidas, serán aquellas que precisamente, desde dentro mismo del mundo, lo soportan. Los números, las unidades, no están separadas (οὐ χωριστούς) de los seres reales, según dice Aristóteles (*Met.* 3, 1090 a 20). Por este motivo lo decisivo del *regressus* es la totalización del Cosmos, en cuanto conjunto real, cerrado en sí mismo, en un desarrollo infinito, acaso cíclico, sobre sus mismas unidades internas, que se postulan precisamente como inmortales.

5.—Lo esencial en el *regressus* es el establecimiento de esas unidades absolutas que son paradigma de las unidades modulares. Estas unidades deben ser múltiples, pese a que todas ellas se definen por la unidad. Y precisamente por ello, la multiplicidad de esas unidades, establecidas en el *regressus* exigirá a su vez un nuevo *regressus* hacia la Unidad, que las envuelve a todas. Con este «*regressus* del *regressus*», el proceso termina y queda planteada la cuestión de la génesis de las propias unidades primitivas. Aristóteles también observa lo absurdo de buscar la generación de los principios. Pero esta búsqueda no es sino la forma genética de un problema previo: ¿Por qué las unidades absolutas, múltiples y qué conexión tienen con la Unidad? Los principios, las unidades, han de ser internas al Cosmos. Pero ¿también la Unidad? ¿No nos remitimos ahora al principio de una Idea teológica, un Dios —que no será por lo demás, sino la exacta duplicación de la unidad del Cosmos, es decir, el mismo Cosmos $(M = M_1)$? La verdadera significación metafísica de estas unidades absolutas, vemos ahora de nuevo, sólo se nos manifiesta cuando las consideramos en el contexto de la ontología general, es decir, históricamente, en el contexto del *ápeiron* de Anaximandro. Porque estas unidades absolutas —que prefiguran más que las Ideas de Platón, las sustancias individuales de Aristóteles y los átomos de Demócrito— constituyen la garantía de que el univer-

so no ha de disolverse en el *ápeiron*. Las unidades absolutas, por su función ontológico-general, habría que asimilarlas a las esencias megáricas. Frente al *ápeiron*, que borra todas las diferencias, estas unidades se presentan como insolubles, resistentes a cualquier contradicción, fundamentos eternos del Cosmos, salvaguarda de su realidad frente a la materia ontológico-general. Otra cosa es que el desarrollo ontológico-especial del Cosmos constituido por esas unidades llegue dialécticamente a manifestarnos que ese Cosmos no puede considerarse tal, porque sus partes son inconmensurables. Heráclito y Parménides se nos muestran así como los principales enemigos de esas unidades-formas pitagóricas, en defensa de la unidad metafísica del universo.

6.—Desde estos puntos de vista, revisten ya importancia relativamente secundaria las cuestiones acerca de cómo se *representaron* los pitagóricos estos momentos del proceso dialéctico:

A) Desde luego, las unidades absolutas debían ser entendidas como internas al Cosmos. Son causas materiales, ὕλη, dice Aristóteles continuamente y no sin asombro. ¿Habían de ser homonímicas o no? ¿Extensas o inextensas? Se representaban por puntos (inextensos) pero los puntos gráficos no eran sino un símbolo. Unas unidades absolutas que deben ser internas al Cosmos en cuanto fundamento de las unidades modulares, es natural que tiendan a ser pensadas como homonímicas a aquello que va a construirse con ellas. Ekfanto de Siracusa, acaso influido por los atomistas, enseñó que las unidades absolutas son corpóreas (μονάδας σωματικάς) y fue el primero en enseñarlo (según Laercio I, 3, 19). Pero me parece que debe decirse que el *regressus* pitagórico, por su aritmetismo, conduce a la Idea de Atomo y que el átomo es una Idea pitagórica anterior a Ekfanto. Una Idea que los pitagóricos han ejercitado, llamándola de otro modo, a saber, las unidades. Pero que los pitagóricos hayan sido quienes han debido introducir en Metafísica la Idea de Atomo (las unidades absolutas, indivisibles, como soporte de lo real) no significa que podamos interpretar la metafísica pitagórica del Cosmos como un atomismo. No sólo porque las unidades múltiples pitagóricas acaso no son *somáticas* hasta después de Leucipo o Demócrito (con Ekfanto) sino, sobre todo, porque el atomismo es la negación de la Idea de Cosmos pitagórico. El Cosmos atomístico es la negación del Cosmos metafísico. Pero los átomos pitagóricos —si queremos llamar así a esas unidades absolutas— están todos ellos vinculados mutuamente en la unidad del Cosmos, incluso están envueltos por la Unidad primera de la que brotan. Diríamos casi que esas unidades múltiples absolutas son la misma unidad, a la manera como los trozos de Orfeo despedazado son Orfeo. Por otra parte se diría también que en la Metafísica pitagórica hay ya un

componente univocista («sólo puede coexistir lo que es idéntico») que se desarrollará con toda su fuerza en la Metafísica posterior de Heráclito y de Parménides.

B) ¿Cómo brotan las unidades absolutas de la Unidad? También aquí las representaciones colindantes con el mito interesan menos a la Historia filosófica de la Filosofía. ¿Son eternas? ¿Aparecieron de repente, como unos gérmenes (σπέρματα) en el vacío?, ¿Se representarían, al menos los *acusmáticos*, la unidad de la que brotan las unidades átomas a la manera de un Huevo órfico? En cualquier caso todos estos aspectos míticos de la Escuela pitagórica, que son muchos, tenemos que verlos, en una Historia de la Filosofía más que como supervivencias, como recaídas en formas míticas, recaídas determinadas a consecuencia de las fisuras que se producen en la propia construcción metafísica. Esta es la que nos interesa.

Nos interesa más constatar que las unidades absolutas, sin perjuicio de serlo, no son propiamente simples, puesto que están compuestas de dos principios: lo finito y lo infinito. Lo infinito, el *ápeiron* no es sin embargo una materia positiva. De algún modo diríamos que es el momento negativo o complementario de las cosas positivas que existen como limitadas. Lo infinito y la unidad (αυτὸ το ἄπειρον και αυτὸ το ἕν, Aristóteles, *Metafísica* A 5, 987 a 13) son así las sustancias mismas de los seres, no atributos de otras cosas. Adviértase que Aristóteles pone aquí a lo Uno (το ἕν) ocupando, frente al infinito, el puesto de lo limitado —πέρας. Diríamos, pues, que la unidad es el mismo límite, en cuanto se opone a lo infinito. La unidad, es decir, las unidades, por lo mismo que compuestas de lo finito y de lo infinito, están compuestas de lo impar y de lo par. (La Idea de lo Finito cubriría a la vez las cosas de la geometría y de la aritmética).

§ 4

Dialéctica del Cosmos y la Mónada

1.—La Idea de Cosmos pitagórico la hemos presentado como resultado de un proceso de racionalización metafísica peculiar cuyos momentos (circulares, en realimentación) son llamados *regressus* y *progressus*. Este proceso de racionalización del Cosmos es dialéctico en el sentido fuerte: su interno desarrollo conduce a contradicciones que lo destruyen —y que los propios pitagóricos advirtieron a su manera.

2.—En el *regressus*, la contradicción más flagrante es la que se plantea a propósito de las unidades absolutas que, tal como han sido introducidas, deben ser múltiples. Estas unidades originarias reprodu-

cen en Metafísica la situación que el politeismo jugaba en el mito y son un paralelo suyo: un politeismo cuyo panteón constase de infinitos dioses, y que se enfrentase a la tendencia a poner en el centro a un dios primordial, Zeus. Lo que se llama discontinuismo pitagórico podemos aquí concretarlo en esta tesis de la multiplicidad de las unidades que prefiguran el atomismo, según hemos dicho. El discontinuismo pitagórico introduce la *dirección* del atomismo, pero camina en *sentido* contrario, al dirigirse hacia la concepción de la unidad cósmica entre todas estas unidades múltiples. Porque si las unidades absolutas del *regressus* son múltiples, será preciso un nuevo *regressus* hacia la unidad de todas las unidades. De otra suerte el Cosmos se rompería en sus átomos originarios y separados mutuamente. Pero ¿cómo la unidad puede ser ella misma múltiple?, ¿y cómo las unidades múltiples pueden ser lo Uno? No podían ser extensas porque entonces seguirían siendo divisibles, como dice Aristóteles en un argumento similar al que dirige contra los atomistas *(Met.* M 8, 1083 b 8). Y si son indivisibles, ¿cómo de lo indivisible puede generarse lo visible? Sin embargo, la referencia de las múltiples unidades absolutas a la Unidad suprema plantea la cuestión de la generación de las unidades a partir del Uno, cuestión que por ser completamente irresoluble, o bien propicia el retorno al mito (teoría de la inhalación del vacío por la unidad, que hace que se divida, etc.), o bien manifiesta paladinamente la quiebra del proceso. Con razón dice Aristóteles: «parecen no saber cómo se constituyó la primera unidad como magnitud» *(Met.* E 6, 1080 b 20).

Así también, el *progressus* del Uno a las unidades (la generación de las unidades) y de las unidades al Cosmos visible, parece lleno de dificultades. Hay distintas explicaciones, de las que Aristóteles conoce dos: la Teoría de la adición (la unidad da el punto; dos puntos, la línea; tres, el triángulo; cuatro, la pirámide) y la Teoría de la fluxión de la unidad, que fluyendo (ρυεῖσαν, de ρέω, dice *Sext., Ad. Mat.* 10, 281) produce el punto, la línea, el cuadrado y el cubo. Acaso esta última teoría, como sugirió Cornford, fue elaborada en la escuela pitagórica como una respuesta a los argumentos de Zenón, que se dirigían contra el esquema de la yuxtaposición aditiva.

3.—Pero todas estas dificultades del *regressus* o del *progressus* hacia el mundo real están de algún modo aplazadas o puestas entre paréntesis cuando el progressus *in medias res* sigue su marcha, porque este *progressus* es en rigor el motor del proceso íntegro.

Los tropiezos en este *progressus* son, precisamente gracias al *regressus* metafísico, considerados como provisionales. Por ello, el acontecimiento que marcó una revelación catastrófica y definitiva para la Escuela pitagórica fue el descubrimiento de que existían *configuraciones* cuyos términos, no solamente no habían sido coordinados según

la conmensurabilidad, sino que no podían serlo nunca. Porque, en ese caso, en estas configuraciones, lo *par* sería igual a lo *impar* —en contradicción con la tesis central del *regressus*, para la cual sólo la unidad es par/impar. Adviértase que estamos ante la situación más sencilla del teorema de Pitágoras, la que plantea el triángulo rectángulo isósceles, que aparece (en las monedas, etc.), inscrito en un cuadrado. Aquí, el diámetro es la diagonal. Parece que si no un lado, sí una fracción de lado, tomada un número suficiente de veces, ha de comensurar necesariamente la diagonal. Aristóteles nos transmite el siguiente argumento: «la diagonal es inconmensurable, pues si se la supone conmensurable, lo impar es igual a lo par» (*Primeros Analíticos* I, 45 a 46). Hoy día se reproduce el argumento de este modo: si tomando «m» veces la parte alícuota 1/n del lado, conmensurásemos la diagonal, ésta vendría expresada por la fracción m/n=d, que suponemos en forma irreductible. Según esto al menos uno de sus términos ha de ser impar: $[(n \in 2N) \mid (m \in 2N)]$. Ahora bien: según el teorema de Pitágoras (cuando hacemos el lado igual a «1»), tendremos que $(m/n)^2=2$ de donde $m^2=2n^2$, que implica $m \in 2N$. Pero si «m» es par hay siempre otro «r» tal que $2r = m$; y sustituyendo arriba $(2r)^2=4r^2=2n^2$. Es decir: $2r^2=n^2$, por lo cual podemos escribir $n \in 2N$. Introduciendo el conjuntor, con los resultados obtenidos: $[(m \in 2N) \wedge (n \in 2N)]$. Pero esto contradice el supuesto (la conjunción es la negación de la compatibilidad). Luego $(m/n)^2=d^2=2$, es decir: $d=\sqrt{2}$ carece de sentido (en el campo de los números racionales). Por lo demás a esta situación podían haber llegado los pitagóricos a partir de otros caminos. Paul Henry Michael (*De Pythagore à Euclide*, pág. 421) sugiere que a partir de los problemas de los números medios: sabemos que la relación de la octava es 12/6=2/1. Definir la semioctava equivale a encontrar la media proporcional entre 2 y 1. Es decir: $1/n=n/2$ de donde $n=\sqrt{2}$. La irracionalidad de $\sqrt{2}$ parece que habría sido descubierta por Pitágoras o quizás por Hipasos o algún otro pitagórico del siglo V. Teodoro de Cirene, (según el *Teeteto* de Platón) habría descubierto la irracionalidad de $\sqrt{3}$, $\sqrt{5}$, hasta $\sqrt{17}$. *Teeteto* habría demostrado en general la irracionalidad para $\sqrt{N}$, siendo «N» un no cuadrado perfecto.

Estas situaciones las resolvemos hoy mediante la introducción de los números irracionales En posesión de este concepto propendemos a repetir con Aristóteles: «el que no es matemático se asombra de que la diagonal no sea conmensurable con el lado; el matemático se asombra del asombro de aquél». Esto es cierto, pero el matemático, no por serlo, ignora la gran revolución que supuso el descubrimiento de los irracionales. Y el embotamiento de ese asombro, si se produce, es debido a la mediación de procesos dialécticos de los que no está siempre consciente. En todo caso, el descubrimiento de las magnitudes inconmen-

surables, es el punto de partida de una gigantesca ampliación del racionalismo matemático que el pensamiento griego no siempre alcanzó a llevar a cabo. Refiriéndonos al Cosmos pitagórico, baste decir que el descubrimiento de los irracionales equivalía a su ruina. Para abreviar la exposición de un tema tan superabundante:

1.º) Quebrantaba el dogma de las unidades constitutivas, nada menos que en una configuración mundana tan cotidiana como pudiera serlo el triángulo rectángulo isósceles. No es posible llegar, en la división del lado, a ninguna parte, por pequeña que sea, que aplicada un número de veces determinado recubra la hipotenusa. Por tanto entre estos segmentos (el cateto y la hipotenusa del triángulo rectángulo isósceles, regido sin embargo por el teorema de Pitágoras, sometido por tanto a rigurosa τάξις, ordenación), no hay *logos*, *razón*. Suponer que la división llega al infinito —que el lado está compuesto por puntos alineados unos al lado de los otros y que por tanto la hipotenusa debe poder figurar como un «rosario» más largo de estos puntos— no es ninguna solución, porque precisamente 1/n puede ser tan pequeño como se desee, al crecer «n» indefinidamente. Por tanto es una contradicción suponer que 1/n es aún extenso y sin embargo es átomo, unidad. Entre los dos lados del triángulo de referencia no hay *razón*, tal como la definió Euclides: «Dos cantidades se dice que tienen una razón entre sí cuando cada una de esas cantidades, siendo multiplicada, puede sobrepasarse mutuamente». Es el llamado «postulado de Eudoxio». Del que se sigue: que si una cantidad es infinitamente pequeña o la otra es infinitamente grande, o ambas cosas, no hay *razón* entre ellas (tal será el caso de la potencia pura o materia prima aristotélica y el Acto puro, Dios).

Pero aún concediendo que efectivamente el conjunto de los números racionales fuese denso (es decir, que entre dos racionales haya siempre otro intercalado: si $a/m < b/n$ se tiene $a/m < a+b/m+n < b/n$), —de donde se seguiría ciertamente que era infinito —sin embargo, la cuestión que se nos plantearía aún sería de mayor alcance. Porque el número irracional ni siquiera se encuentra en este conjunto denso de racionales. En este conjunto hay cortaduras (como dirá Dedekind) y estas cortaduras son enteramente inasimilables por la «racionalidad» del «cuerpo», que constituía, como hemos tratado de mostrar, el fundamento mismo de la racionalidad pitagórica. Acaso Platón ya se dio cuenta de esto (Henry Michael, obra citada, pág. 519). En terminología más moderna: dado el conjunto de los racionales puedo tratar de dividirlo dicotómicamente en dos clases: *P* y *Q*. En virtud de la densidad de este conjunto, no es posible que *P* tenga un elemento máximo p^* y *Q* un elemento mínimo q^*, porque $(p^*+q^*)/2$ sería mayor que p^* y menor que q^* y no pertenecería a ninguna de las dos

clases *P* o *Q*. En cambio es posible: a) O bien que en *P* haya un máximo p* sin que en *Q* haya un mínimo. Así, cuando *P* es la clase de todos los racionales ≤ 2 y *Q* la clase de los racionales > 2 (que no tiene un mínimo: 2'5, 2'05, 2'005, etc.). b) Que en *Q* hay un elemento mínimo q* sin que en *P* haya un máximo p*. Por ejemplo, si *P* es la clase de los < 2 y *Q* la de los ≥ 2. c) Que no exista elemento máximo en *P* ni mínimo en *Q*. Así, cuando *P* es la clase de todos los racionales negativos, el cero y los positivos cuyos cuadrados son menores que dos; y *Q* la clase de los racionales cuyos cuadrados son mayores que dos. Como hemos probado que no hay ningún racional cuyo cuadrado sea igual a dos, resultará que la reunión de las clases *P* y *Q*, contiene a todos los números racionales, que hay densidad entre ellos y, sin embargo, que hay cortadura. Es pues, discontinuo. (Aristóteles aún confundía la infinitud o la densidad con la continuidad).

2.º) Se levantaba, como un muro esta vez infranqueable, contra el proyecto de racionalización del Cosmos según el racionalismo del cuerpo de los números racionales. Racionalismo que sólo podía ser utilizado en la construcción de la Idea de Cosmos cuando, a su vez, se dieran por supuestos los dogmas pitagóricos sobre lo finito y lo infinito. Es decir, cuando se supusiera que lo real está compuesto de partes finitas (las unidades) y que límite y unidad son equivalentes. Pero con el descubrimiento de los irracionales resultaría que lo infinito, lo *ápeiron*, está contenido en el seno mismo de lo finito, y no fuera de ello. Los números irracionales introducen el infinito. No ya la unidad absoluta es la que debe ser par o impar, sino cualquier otra. Luego el dualismo primero de la tabla pitagórica de oposiciones se derrumba, (y con él la tabla entera) porque los irracionales introducen el infinito en el seno mismo de las divisiones finitas. Los irracionales están, pues, esencialmente ligados a lo infinito, porque como sabemos hoy, la cuestión de los irracionales no es meramente la cuestión de una división inexacta en el sistema decimal. Un número racional es un par de números enteros, cuya relación numérica es un número entero, o bien otro número racional que puede tener, ciertamente, infinitas cifras *decimales*, pero que siempre puede ponerse en la forma de una fracción continua finita (por el «algoritmo de Euclides»). Además, en todo caso la *potencia* del conjunto de los números racionales es la misma que la de los enteros (lo que Cantor llamó $\aleph_0$): es, de algún modo, «coordinable» con el racionalismo de los enteros. Pero al introducir el continuo de los números reales, (racionales e irracionales), resulta que su conjunto ya no tiene la infinitud enumerable (de los enteros); sino otra de rango superior $\aleph_1$ (la «hipótesis del continuo» establece que $\aleph_0 < \aleph_1$ y que entre ellos no hay ningún $\aleph_n$ intermedio).

Tanto las conclusiones del punto 1.º como las del punto 2.º obligan a retirar la tesis del discontinuismo pitagórico, la tesis de las unidades principiales (los puntos absolutos en la línea). Esta conclusión, conocida por los geómetras griegos, les orientó en el sentido de evitar en sus procedimientos demostrativos todo aquello que supusiera un trato con los irracionales. Pero la consecuencia filosófica que habría de resultar es la siguiente: que un Cosmos organizado según la racionalidad del cuerpo (es decir, un Cosmos que nos remite en el *regressus* a la tesis fundamental de unas unidades absolutas, de unos principios) es imposible, es inconsistente. Incluso en el campo mismo donde debía parecer que la racionalidad del Cosmos era más ostensible, a saber en la recta, en cuanto formada de puntos. Las regiones o configuraciones del Cosmos no están, por tanto, relacionadas «racionalmente». Y si hay otras relaciones (por ejemplo las cortaduras) estas, aunque nos conduzcan a una racionalidad más alta, dialéctica (sería puro arcaismo deducir del descubrimiento de los irracionales la irracionalidad del Cosmos en general: se trata de la irracionalidad del «cuerpo») excluye los principios, las unidades sustanciales. El Cosmos no se compone de unidades —la unidad es sólo modular (tal será el núcleo de la doctrina de las Ideas de Platón). Y, por tanto, el Cosmos metafísico que se ha construido con la pretensión regresiva de incorporar a los propios principios —«podría decirse (de los pitagóricos, dice Aristóteles) que se presentan como si ellos hubiesen intervenido en la ordenación del Cosmos»— se desploma y con él tantas consecuencias tecnológicas, políticas, morales, incluso religiosas, que podían descansar en la Idea de Cosmos. Podemos comprender que no es excesivamente hiperbólica la opinión de Platón: «el maestro que no enseña a sus discípulos los irracionales, merece la pena de muerte».

CAPITULO TERCERO

Heráclito y Parménides

§ 1

La oposición Heráclito/Parménides como fragmento de un sistema de oposiciones más amplio

1.—La oposición Heráclito/Parménides es clásica (procede de Platón). Es una oposición muy profunda y por ello ha sido formulada según criterios distintos, aunque probablemente no excluyentes. Son, simplemente, abstractos, y apelan a pares de oposiciones tales como devenir/ser, dinamismo/estatismo, pluralismo/monismo, multiplicidad/unidad, dialéctica/metafísica, energetismo/sustancialismo. Lo que interesa subrayar aquí es que, cualquiera que sea la formulación de esta oposición, parece que la oposición misma se ha convertido en un esquema histórico, del cual no es posible prescindir cuando se trata de exponer a Heráclito y Parménides. Al margen de que ellos se hubieran conocido y opuesto mutuamente (1) lo cierto es que su oposición constituye un marco objetivo que nos es imprescindible. Y, por otra parte, esa oposición ha sido tan continua en la tradición posterior que ella misma (como la de Platón/Aristóteles por ejemplo) constituye ya un contenido propio y característico de la Historia de la Filosofía. Por lo demás no se trata, en lo esencial, solamente de una oposición sistemática. Aun cuando Heráclito no haya conocido a Parménides, conoció a Jenófanes y pudo por tanto determinar sus posiciones ante una

---

(1) Karl Reinhardt, en su *Parménides und die Geschicte der griechschen Philosophie* (Bonn, 1916) sostuvo la tesis de un Parménides anterior a Heráclito, de suerte que, de este modo, la filosofía de Heráclito tendría como presupuesto la de Parménides. Hoy día nadie sigue la datación de Reinhardt. O. Gigon, por ejemplo, la criticó a fondo en sus *Untersuchungen zu Heraklit* (Leipzig, 1935). Se admite hoy generalmente que es Parménides quien se refiere a Heráclito probablemente, en el Proemio de su Poema, cuando habla de «esos sordos y ciegos... para quienes el camino de todas las cosas es *palíntropos*», regresivo. Heráclito habría alcanzado su madurez hacia el 500. Parménides habría nacido hacia el 515. En cambio Jenófanes, que vivió entre 570 y 475, fue conocido por Heráclito, quien lo menciona críticamente —junto con Hesiodo, Pitágoras y Hecateo— como representante de la *polimatía*. Recientemente se ha sostenido la tesis de un Jenófanes influido por Parménides.

orientación metafísica que prefiguraba el eleatismo, de manera similar a como Parménides pudo también perfilar sus posiciones ante la orientación metafísica de Heráclito.

2.—Ahora bien: la oposición sistemática Heráclito/Parménides que suponemos incorporada a las categorías de la Historia de la Filosofía ¿no forma parte de un sistema más amplio de oposiciones del cual fuera un fragmento? La conducta de los diversos historiadores que asocian, según criterios muy diferentes, por oposición o por semejanza, unas veces a Heráclito y Parménides, otras veces a Empédocles y Anaxágoras, otras a Heráclito y Empédocles, etc., así parece insinuarlo. Se diría que cada historiador percibe aspectos objetivos de un sistema más rico de oposiciones, en el cual Heráclito, Parménides, Empédocles y Anaxágoras son los términos centrales. Unos historiadores, destacando la oposición entre *dinamismo* y *sustancialismo*, ponen a un lado a Heráclito y Anaxágoras y al otro a Parménides y a Empédocles; otros, tomando como más significativa la cuestión del carácter *cíclico* o *no cíclico* del Cosmos, ponen a un lado a Heráclito y a Empédocles y al otro a Parménides y a Anaxágoras. Pero lo que parece debe ser considerado de frente y en serio son relaciones como las siguientes: que tanto para Heráclito como para Parménides (pese a que sus posiciones son, en otros puntos, totalmente diversas) ninguna de las formas del mundo es estable, ninguna se conserva —a diferencia de Anaxágoras y de Empédocles— para quienes la conservación de la forma del mundo es un presupuesto indiscutible, sea de un modo total, en el caso de Anaxágoras, sea de un modo parcial —los elementos homónimos de Empédocles y el ciclo de los mismos. Pero también consideramos que debe atribuirse significación a la circunstancia de que estas afinidades (Parménides/Heráclito; Empédocles/Anaxágoras) aparezcan cortadas por otras afinidades que cruzan a las parejas anteriores y que no son menos impresionantes desde el momento en que se han descubierto. Tanto Parménides como Empédocles se caracterizan (frente a Heráclito y Anaxágoras) por aceptar alguna realidad subsistente más allá del mundo de las formas; mientras que tanto Heráclito como Anaxágoras convienen en su «cosmismo», en eliminar todo residuo de *ápeiron* más allá del mundo. Es cierto que Anaxágoras habla del Nous, pero este no tiene una función subsistente: está enteramente subordinado al mundo y es casi tan apariencial, en su plano, como lo pueda ser el propio mundo de las apariencias en la metafísica de Parménides.

Estas afinidades cruzadas (que han sido citadas en abstracto, porque son mucho más ricas) demuestran que estamos moviéndonos dentro de dos criterios ontológicos (por lo menos) que están matricialmente relacionados y que será preciso descubrir. Trataremos de iden-

tificar estos criterios valiéndonos de la distinción, propia del materialismo filosófico, entre *ontología general* y *ontología especial*. Las oposiciones Parménides/Heráclito y Empédocles/Anaxágoras tendrían lugar en el plano de los criterios ontológicos generales; las oposiciones Parménides/Empédocles y Heráclito/Anaxágoras tendrían lugar en el seno de criterios ontológicos especiales. Según esto, por encima de la oposición tan profunda entre Heráclito y Parménides, habrá una comunidad ontológico general y su oposición se mantendría en el terreno de la ontología especial. En cambio, los sistemas de Empédocles y Anaxágoras representarían ciertamente un nivel distinto a aquel en que aparecen situados Heráclito y Parménides —y este nuevo nivel alcanza su novedad precisamente en la ontología general.

3.—Vamos aquí a adoptar el supuesto de que estos grandes pensadores se mueven todos ellos (conociéndose mutuamente más o menos, a lo menos dos a dos: Empédocles y Anaxágoras son posteriores a Heráclito y Parménides) en un círculo o sistema de problemas metafísicos comunes. Esta comunidad es la que pide su consideración conjunta, puesto que sus diferencias tienen lugar en el contexto de esta unidad. Hasta el punto de que (si esto es así) no podríamos entender propiamente —en su significado histórico— a Heráclito al margen de Parménides pero tampoco al margen de Anaxágoras o recíprocamente. Porque la peculiaridad y originalidad de cada uno de estos pensadores se dibuja precisamente en su contraste con los otros. No importa que Anaxágoras sea posterior a Parménides, si el círculo de problemas que ambos recorren es el mismo; es pura ingenuidad tratar en Historia de atenerse al simple orden cronológico.

4.—La unidad sistemática, unidad de oposiciones en torno a un sistema objetivo de Ideas que vincula a estos cuatro pensadores, se nos da por referencia a una disposición objetiva de las Ideas similar a la que ha sido formulada por la Escuela pitagórica. Con esta afirmación no tratamos de cortar la tradición jonia que alimenta a estos pensadores y particularmente a Heráclito y Anaxágoras. Pero la tradición jonia, por profunda que sea, no justifica el considerar, sin más, a Heráclito como un jonio (como lo hacía Gompertz, Burnet y, a su modo, Abel Rey). Las «musas jónicas» que Platón enfrenta, en *El Sofista*, a las «musas itálicas» soplan ahora diríamos a través de los pitagóricos o por lo menos a través de una metafísica similar a la que los pitagóricos han construido. Por otra parte, la influencia pitagórica en Heráclito y Anaxágoras está ampliamente reconocida, así como en Parménides (es frecuente sostener la tesis de que la obra de Parménides y, en particular, los argumentos de Zenón de Elea están dirigidos contra los pitagóricos) y desde luego en Empédocles. Y esta referencia de Heráclito y Anaxágoras a los problemas pitagóricos se mantiene sin nece-

sidad de excluir o debilitar la tradición jónica: las posiciones de Reinhardt o de Jaeger, exageran acaso la independencia de Heráclito respecto de los jonios, al considerarlo como inmerso en nuevos problemas no «fisiológicos» o cosmológicos, sino lógicos (Reinhardt) o teológicos (Jaeger, Macchioro, etc.). Porque la alternativa entre problemas cosmológicos y problemas lógicos (como el problema de la identidad de los contrarios) es totalmente capciosa, como hemos visto: la lógica de que hablamos no es lógica formal, es ontología y, por tanto, está ya implícita en los «cosmólogos».

5.—Nuestra hipótesis es que la Metafísica pitagórica determina un estado de la cuestión, un campo objetivo de Ideas cuyos límites definen precisamente el campo en que se moverá la ulterior Metafísica presocrática, el pensamiento filosófico que se desenvuelve entre Pitágoras y la sofística. Un punto de importancia histórica principal es siempre el siguiente: el estado de la cuestión metafísica que se determina por la Escuela pitagórica ¿está subordinado a esta Escuela, como si hubiera sido configurado por ella? ¿Acaso no es más cierto considerarlo como una suerte de disposición objetiva de las Ideas metafísicas que, por motivos diversos, haya ido configurándose en la Grecia de finales del siglo VI, de suerte que la Escuela pitagórica, más que crear esa disposición objetiva, habría ofrecido una peculiar formulación matemática de la misma, el modelo de unos problemas comunes, especialmente nítido y cortante? En esta hipótesis, la significación de los pitagóricos en relación con los sistemas metafísicos que estamos analizando no debería ser sobreestimada, haciendo de estos sistemas algo así como las diferentes «soluciones» que los discípulos de una misma Escuela pueden dar a los problemas que ella habría dejado pendientes. Porque el sistema de alternativas recorridas por Heráclito, Parménides, Empédocles y Anaxágoras puede entenderse acaso un poco al margen de la Escuela pitagórica. Pero, aun aceptando que las cosas sean así, aun suponiendo que efectivamente tiene sentido hablar de esa paulatina disposición objetiva, *ambital*, en torno a los problemas de la «Unidad metafísica» (que se ha disociado, por decirlo así, de los mismos contenidos fisiológicos en los que estaba realizada al nivel de los milesios) —disposición en la que ha debido tener una parte importante la especulación teológica— parece evidente: *Primero*, que la Escuela pitagórica ha ofrecido la formulación más nítida de esa «disposición objetiva» y con esta formulación ha contribuido decisivamente a la configuración de esa misma disposición objetiva. *Segundo*, que los cuatro grandes sistemas que vamos a considerar —Heráclito/Parménides, Empédocles/Anaxágoras— han tenido noticia del sistema pitagórico. En consecuencia, y sin necesidad de considerar esos sistemas como internos desarrollos del pitagoreismo, sí parece necesario tomar al sis-

tema pitagórico como perspectiva desde la cual considerar la diversificación sistemática de estas escuelas.

Los grandes sistemas de la Metafísica presocrática se nos aparecen de este modo, como el desarrollo de las alternativas que la Metafísica, al nivel en que se encuentra en los pitagóricos, obliga a ensayar. Desarrollos que, a su vez, se enfrentan y determinan unos a otros y que, en su conjunto, componen el círculo sistemático en el que la Metafísica presocrática habrá de recorrer sus propios límites, preparando de este modo la gran crisis de la metafísica axiomática instaurada por la sofística. La Metafísica presocrática se nos manifiesta, de este modo, no como un sistema lineal que va desarrollándose a partir del concepto de φύσις o de ἀρχή, sino como un conjunto de sistemas opuestos, cuya unidad se resuelve en las mismas oposiciones recíprocas de sus términos, los sistemas, en la unidad de la διαφωνία τῶν δόξων.

6.—Si nos atuviéramos, para construir la tabla sistemática de estas oposiciones, a los criterios que suelen utilizarse en las oposiciones que consideramos parciales (Heráclito/Parménides; Empédocles/Anaxágoras) a saber, oposiciones tales como dinamismo/sustancialismo, devenir/ser, difícilmente podríamos elevarnos al sistema que buscamos, y en el cual estos criterios clásicos no quedan negados sino recogidos como abstractos, sistematizados. Por ejemplo, no se trata de ignorar la importancia central del problema de «lo uno y lo múltiple», sino de hacer ver que esta cuestión, considerada como una cuestión que puede ser pensada en abstracto (es decir, fuera del contexto metafísico presocrático, como si fuera una cuestión lógica, como parece pensar Reinhardt al hablar de Parménides y Heráclito) no da cuenta de la situación. Porque no se trata del problema de lo «uno y lo múltiple» tal como lo trataría un autor actual, sino del problema de la *unidad-del-Cosmos* (que incluye el *regressus* a la ontología general) y la *multiplicidad-de-sus-formas-unidades*, tal como las presentó la metafísica pitagórica.

Tratamos de ensayar aquí la virtualidad de ciertos conceptos centrales del materialismo filosófico para construir el sistema de oposiciones que buscamos.

Venimos suponiendo que el discontinuismo pitagórico (sin perjuicio de sus innegables realizaciones físicas y matemáticas) ejerce su presión en la Metafísica ulterior, a través de la ontología general. A través de aquel nivel donde lo que se pone en cuestión no es la estructura de la recta o de la atmósfera, sino la estructura de la unidad de la realidad, en cuanto *cosmos* que ya no está envuelto en el *ápeiron*. Y sin perjuicio de que esta unidad de la realidad aparezca determinada en los problemas sobre las rectas o sobre la atmósfera. Si el discontinuismo pitagórico se presentó como el problema central delimitado

por la Metafísica pitagórica, como un resultado objetivo absolutamente indeseable, esto no era debido a que chocase meramente con ciertas evidencias matemáticas o físicas sino a que se enfrentaba con el propio programa monista que constituye el ámbito común (suponemos) de todo el pensamiento metafísico presocrático. El discontinuismo pitagórico aparecía como un resultado de la matematización del Cosmos y a la vez como un resultado en conflicto con el *regressus* monista a la unidad absoluta que ha aniquilado el *ápeiron* en la forma del vacío (a quien se le asignan, con todo, las funciones de oposición o distinción de las formas limitadas, de las unidades).

7.—Desde el punto de vista de la ontología general distinguiremos aquí dos posiciones extremas, manifestadas en el momento del *progressus* de una materia ontológico-general que en este momento es designada como el Ser-Uno (la unidad pitagórica). Dos oposiciones que, aunque pueden considerarse como acumulables unas a otras, de hecho una de ellas ha brotado de la otra. En la perspectiva de la tabla sistemática: después de que la posición ontológico general I ha recorrido las alternativas ontológico-especiales A y B y, con ellas, sus propios límites.

(I) No es nada fácil caracterizar una posición ontológico-general capaz de pasar por encima de la oposición entre Parménides y Heráclito. Hablar de monismo —frente al pluralismo de Empédocles y Anaxágoras— es ya algo, pero algo muy confuso, porque también Empédocles y Anaxágoras son monistas. «Monismo» tiene muchos sentidos, que hay que diferenciar (monismo de la sustancia, monismo cósmico, monismo intensional). Y si esta caracterización primera indica algo es precisamente porque adaptamos los sentidos del monismo que convienen a cada caso y recibimos la impresión de haber conseguido alguna oposición rigurosa. Empédocles, diremos, defiende el pluralismo de las sustancias, de los cuatro elementos, frente a Parménides; pero ¿cómo definir a Anaxágoras, que niega precisamente la Idea de sustancia? ¿Qué puede querer decir el pluralismo de Anaxágoras frente a un monismo de Heráclito, que tampoco puede caracterizarse como monismo de las sustancias, puesto que Heráclito precisamente ha destruido la Idea de sustancia?

Nos inclinamos mejor a buscar la característica de la posición I, frente a la II en un terreno muy próximo a aquel en que Aristóteles percibió sus diferencias con los metafísicos presocráticos. «El ser se dice de muchas maneras», (τό ὄν λέγεται πολλαχῶς, dice el cap. 2 del lib. IV de la *Met.*, 1003 a) y no de una manera única. Como más tarde se expresará en la escolástica aristotélica: el ser es *análogo* y no *unívoco*. Ahora bién: esta distinción, presentada en términos escolásticos como una distinción lógico-abstracta, pierde toda su potencia históri-

ca y su colorido se desvanece. Porque no se trata solamente de oponer un «concepto» de ser analógico a un «concepto» de ser unívoco. No hay tales conceptos, sino esquemas que funcionan dentro de determinados contextos (aquí, el contexto de la ontología pitagórica), en el sentido de lo que entendemos por ontología general. Utilizaremos, para atenernos a una tradición secular, el nombre de univocismo, pero confiriéndole un significado que, siendo el desarrollo interno (creemos) del significado tradicional, permite cubrir a la propia metafísica de Heráclito (clasificada tradicionalmente como *equivocista).*

Univocismo es —se dice— la concepción del ser en cuanto reducido a un solo significado. Evidentemente esta definición omite todo contexto definicional y, o carece de sentido, o es totalmente confusa. Porque: 1.° es preciso que se especifique el contenido de ese significado único; 2.° es preciso que se determine el campo de la definición (incluso para la situación dialéctica en la cual ese campo desaparezca). En nuestro caso: Aquel *contenido* es la unidad, el ser-uno, el ser como unidad pitagórica. El *campo* de la definición es el mundo (el campo de la ontología especial) al margen del cual todo materialismo supone que no cabe hablar de ningún concepto de ser unívoco o análogo. Y con ello tenemos ya las claves de un posible significado operatorio dialéctico del univocismo. Del univocismo como posición ontológico-general, que no se deja reducir a la condición de simple resultado de un cierto tipo de conceptuación más o menos primitiva o infantil (términos psicológicos) puesto que se supone que es el resultado de una operación dialéctica. El univocismo lo entenderemos como una forma de *regressus* del mundo de las formas. Una forma de *regressus* consistente en exigir una igualdad o identidad para el ser o realidad de los entes dados en el mundo, o en general. El alcance de esta exigencia sólo se nos revela dialécticamente, a saber, midiéndola por lo que niega: la coexistencia (o multiplicidad) en el universo. La univocación ontológico-general niega, según esto, que pueda coexistir aquello que es diverso. Esta es la forma negativa del principio racional que llamaremos —al exponer a Empédocles— «principio de gravitación lógica», y que podíamos ver insinuado ya en Homero (Odisea XVII, 218): «Dios lleva siempre lo igual hacia lo igual». El univocismo es algo más que una dirección de la mente (psicológicamente reducida) en un proceso de abstracción. Se nos aparece en el contexto de tendencias sociales y culturales mucho más complejas. Desde el imperialismo y el aristocratismo políticos o el fanatismo religioso, que se resisten respectivamente a aceptar la pluralidad de estados o de dioses, en cuanto situaciones estables, en beneficio de una Monarquía universal o de un Dios monoteista; hasta el irenismo y pacifismo, colindantes con el nihilismo y con el democratismo formal, pluralista, de quien ha renunciado a sus propias creencias políticas o religiosas. El univocismo es, en resolu-

ción, el límite de un *regressus* hacia una materialidad ontológico-general caracterizada por la trituración de todas las diferencias, en cuanto diferencias. Sólo coexiste lo que es igual, lo idéntico, lo unívoco. El univocismo agradece por eso más la forma lógica de una *tesis* que la de un *concepto*. El univocismo puede recibir esquemáticamente la forma condicional: «sólo hay coexistencia si hay igualdad». Y entonces deberemos considerar como igualmente univocista la tesis contrarecíproca: «si no hay igualdad, y por no haberla, no hay coexistencia». La forma directa del univocismo, caracterizaría a la Escuela eleática; la forma contrarecíproca caracterizaría a la metafísica de Heráclito. Según esto, cuando Heráclito enseña la perpetua disolución de todo lo que existe, está realizando la misma idea univocista de la materia, del ser, que la que realiza Parménides cuando enseña que las múltiples formas del mundo, con sus oposiciones, son meras apariencias. El momento dialéctico del univocismo nos permite captar el rasgo común, más profundo acaso, entre Heráclito y Parménides, un rasgo que salta por encima de sus diferencias: la concepción de las formas del mundo como apariencias, como realidades cuyo ser consiste en desvanecerse.

El univocismo ontológico-general tiene precedentes pitagóricos. Los pitagóricos entendieron la realidad suprema como unidad y las múltiples realidades o mónadas infinitas que de ella participan, realizan el univocismo en su forma lógico-matemática, la de la multiplicidad extensional pura, la multiplicidad cuyas partes son iguales, homogéneas esencialmente, y, por serlo, pueden «democráticamente» coexistir. El eleatismo constituye la radicalización de esta forma directa del univocismo pitagórico, su exasperación. Aquello que los eleáticos criticarán a los pitagóricos es que hayan mantenido incluso las diferencias extensionales puras, las unidades simples que Zenón atacará, proponiendo en su lugar la continuidad del ser, en su unicidad. Como prueba de este enfrentamiento dialéctico podemos considerar, no solamente las críticas de Zenón, sino las de Meliso, que algunos interpretan como una prefiguración del atomismo: «si hubiera múltiples entes (dirá Meliso) cada uno sería un ser como el que yo describo». Por ello es sólo una media verdad decir que el atomismo de Demócrito resulta de la «pulverización» del Ser de Parménides. Resulta, ciertamente, de la fragmentación de un ser en el cual podían percibirse siempre las suturas de las múltiples unidades pitagóricas que en él se habían fundido. Heráclito, así mismo, se opondrá tanto más violentamente a los pitagóricos cuanto que participa de su misma ontología general univocista. Por ello, como ve a los fenómenos como desiguales les niega el ser.

Univocismo ontológico-general, en resolución, es un concepto más amplio que monismo. No prescribe que sólo existe un ser, numérica o extensionalmente hablando —porque este monismo eleático es sólo

un caso límite del univocismo. El univocismo aparece también en contextos pluralistas (pluralismo de las unidades pitagóricas, de los puntos o de los átomos). Y en cambio, hay pluralismos sustancialistas que ya no son univocistas.

(II) Llamaremos «analogismo» a la alternativa ontológico-general del univocismo. Aristóteles parece querernos sugerir que haya sido él el creador de esta nueva idea de ser. Ciertamente él la ha formulado insistentemente (hay que recordar principalmente el libro Δ, VII de la *Metafísica)* pero Platón ya la conoció plenamente (en *El Sofista).* Y, lo que aquí nos interesa más, como cuestión histórica, es que precisamente habría que ver en Empédocles y Anaxágoras a los creadores del analogismo. El concepto dialéctico de univocismo que hemos expuesto nos permite, en efecto, percibir en el *pluralismo* que se atribuye usualmente a Empédocles y Anaxágoras (un concepto de pluralismo muy confuso —pluralismo de la sustancia— porque, en todo caso, debe combinarse con su monismo cósmico y, además, sólo se aplica bien a Empédocles, dado que Anaxágoras no admite las sustancias) sencillamente un analogismo. Es decir, un pluralismo intensional ontológico general, sea sustancial —los cuatro elementos de Empédocles— sea insustancial —las homeomerias de Anaxágoras. Diremos que la analogía del ser, una analogía lindante con el equivocismo, comienza en el momento en que Empédocles establece «cuatro raíces eternas» de la realidad; y que la analogía del ser aristotélica, en su conexión con su Idea de *potencia* se prefigura ya en Anaxágoras, quien enseñó que cada ente «tiene a todos los demás».

8.—Desde la perspectiva ontológico especial, la distinción central que habría que hacer en nuestro contexto, sería la distinción entre un «principialismo» ejercido en el mundo de las formas —y que implica por tanto la regresión a unos principios situados más allá del mundo, a un *acosmismo*— y un «cosmismo», vinculado a una negativa a reconocer principios o naturalezas simples (sean estas unívocas o análogas).

A) El principialismo es una posición que, de algún modo, está sistematizada por Kant en la *tesis* de la «Segunda antinomia»: «existe un término de la división, hay simples». Esta tesis suele conllevar un discontinuismo, cuando se combina con el pluralismo (caso de Empédocles, pero también de los pitagóricos) y precisamente la voluntad de evitar el discontinuismo reforzará la tesis de la unicidad eleática. Como si se dijera: «si hay múltiples formas o esencias —de tipo megárico— serían discontinuas». En cualquier caso este principialismo va referido a la ontología general, aunque parte dialécticamente de la ontología especial. Los principios del mundo se encuentran fuera de él

y de ahí el acosmismo, ya sea perpetuo, en Parménides, ya sea intermitente en Empédocles (a saber, en las etapas en las cuales el *Cosmos* desaparece en el *Sfairos).*

B) La otra posición ontológico especial podía ser denominada «mundanista»: sólo existe el mundo de las formas, el Cosmos y fuera de él no existe propiamente nada. Es cierto que Anaxágoras ha hablado de un *Nous*, pero no lo ha hecho funcionar, como bien lamentó Aristóteles; repetimos que el *Nous* es una sombra «transcósmica» en el mundanismo de Anaxágoras equivalente, por simetría, a la sombra cósmica que las apariencias representan en el ámbito del Ser acósmico de Parménides.

Es del mayor interés la comparación del principialismo y del cosmismo con los que caracterizamos a los sistemas de Heráclito y Anaxágoras. Sin duda podían concebirse ontologías mundanistas y principialistas, pero estas parecen más cercanas al pensamiento mítico o incluso al primer monismo jónico (el propio Empédocles se aproxima también a esta situación). Y se comprende, porque un principio intramundano, homonímico, es siempre el resultado de un racionalismo axiomático gratuito. El mundanismo más racional parece agradecer mejor la negación de todo principialismo. Porque entonces, el mundo, cada fase del mundo, aparece simplemente referida, recurrentemente, a otras fases (sucesivas en Heráclito, simultáneas en Anaxágoras) en un continuismo cuya forma tiende a «cerrar» el Cosmos desde dentro. Es interesante recordar al respecto que la moderna hipótesis de la «creación continua de la materia» —que es un concepto absurdo desde la perspectiva ontológico general— tiene el sentido de una hipótesis de cierre cosmológico en los modelos cosmológicos de Bondi o Hoyle, en el contexto del llamado «principio cosmológico perfecto». Este principio, es una operación de cierre aplicada al campo del universo galáctico fenoménico, una suerte de «principio de Hutton» extendido de la tierra a los cielos: «el universo galáctico actual procede de otro anterior similar y éste de otro, *ad infinitum*» (1).

Tanto Heráclito como Anaxágoras se aproximan a la antítesis de la segunda antinomía kantiana, a la posición de quienes desconfían de las naturalezas simples o las aborrecen, aunque no por ello aborrezcan la inmutabilidad de las formas. Porque aun cuando la ontología principialista incluya una ontología de la inmutabilidad de las formas (el atomismo epicúreo es un buen ejemplo) en cambio la ontología de la inmutabilidad no incluye el principialismo. Heráclito postula la inmuta-

(1) Vid. Jagjit Singh, *Teorías de la Cosmología moderna*, trad. esp., Madrid, *Alianza*, 1974, pág. 213.

bilidad de las medidas y Anaxágoras la inmutabilidad de las homeomerías. Por ello, la oposición entre Heráclito y Parménides o entre Heráclito y Anaxágoras, formulada por medio del contraste entre el *devenir absoluto* y la *permanencia*, es también muy abstracta y confusa.

Ahora bien: lo más importante, a efectos sistemáticos, de los conceptos recién expuestos (I y II; A y B) es su capacidad de cruzarse conduciéndonos, por medio de estos cruzamientos, a características esenciales, aunque no exhaustivas, de las metafísicas de Heráclito, Parménides, Empédocles y Anaxágoras.

Cuando I se compone con A, el univocismo (en el sentido expuesto) con el principialismo, estaremos delante de una metafísica que sólo podrá reconocer un tipo de ser y un tipo de ser que sea principio de todos los demás. En cuanto distintos del Uno, estos deberán declararse inexistentes, apariencias. Tal sería el núcleo de la metafísica eleática, en cuanto se opone a lo que, desde ella, podría llamarse la inconsecuencia pitagórica, es decir, la aceptación de una multiplicidad de principios unívocos, de mónadas.

Cuando I se compone con B, nos aproximaremos a una metafísica que, aborreciendo todo principio en el mundo, todo *simple* y aceptando que lo que es diverso no puede coexistir, podrá genialmente concebir, como lo hizo Heráclito, a la naturaleza de la realidad como el mismo destruirse de las formas enfrentadas, como el mismo deshacerse de la línea en el infinito por división de sus segmentos. Adviértase, según esto, que si Zenón no admite en la línea los puntos pitagóricos es por motivos diversos a los de Heráclito. No por que no pueda ser detenido el proceso de división, sino porque éste no puede comenzar.

Cuando II se desarrolla en el «canal ontológico especial» de A la concepción analogista, que se ha decidido audazmente (con Empédocles) a reconocer diferencias intencionales en el ser, a instaurar de hecho la analogía del ser, podrá adoptar la forma principialista, reconociendo unos simples (finitos), los elementos (agua, aire, tierra, fuego). De suerte que, sin perjuicio de su acosmismo intermitente, que lo aproxima a Parménides, puede este sistema, por su principialismo, combinado con su analogismo, asimilarse a Anaxágoras, en tanto que, como él, conserva las formas homonímicas del mundo, al menos las que se juzgan raíces de las demás.

Y por último, cuando II, el analogismo intensional, se aparta de ese discontinuismo principialista que inspiró a Empédocles (porque, como dirá Anaxágoras, «nada está cortado con un hacha de otras cosas»), entonces la metafísica continuista podrá formularse por primera vez. Todo es diferente, pero todo está en todo, como veintidós siglos después enseñará aun Leibniz en su *Monadología*.

9.—Resumiremos las indicaciones expuestas en la siguiente tabla:

Alternativas ontológico generales *(M)* / Alternativas ontológico especiales (M_1)	(I) Univocismo	(II) Analogismo
(A) Principialismo acosmista	Parménides ⟷	Empédocles
(B) Cosmismo aprincipialista	Heráclito ⟷	Anaxágoras

§ 2

La oposición Heráclito/Parménides.—Jenófanes de Colofón

1.—En la tabla sistemática del párrafo anterior la oposición tradicional Heráclito/Parménides se nos ofrece como una oposición dada dentro de una comunidad objetiva (en términos histórico-culturales) de temática metafísica. La unidad metafísica de la realidad última se muestra como exigiendo la desaparición de las formas o unidades constitutivas del Cosmos pitagórico.

La campaña contra las formas-sustancias discontinuas, que separan, incapaces de coexistir, la campaña en nombre de la premisa monista univocista es el contexto común que atribuimos a Heráclito y a Parménides. Pero esta tarea puede recorrerse en dos sentidos diametralmente opuestos. *El primero,* movido por un impulso hacia *los simples,* hacia el fondo inmutable de las cosas, aun sacrificando los fenómenos. Acaso una distanciación de las formas del mundo, un desinterés colindante con el nihilismo, incluso un impulso religioso, facilita esa disolución de las unidades de las formas, en virtud de una suerte de evacuación de sus contenidos o de su inmersión en un ser en cuyo seno se disuelven, como la sal en el agua de Tales. Un proceso de eliminación de las formas cuya presencia aparente tenderá a ser explicada

por categorías epistemológicas. *El segundo sentido*, el sentido cosmístico, en el cual la presencia de las formas-unidades aparece tan inmediata que sólo será posible atacar a su unidad o sustancia, pero no a su contenido. Suponemos que el primer camino fue seguido por los eléatas y el segundo por Heráclito. Y según unos movimientos que parecen han precisado mutuamente su trayectoria, como si esas trayectorias se hubieran seguido principalmente de un modo polémico. Parménides, en efecto, ha afirmado su trayectoria (aunque no la haya constituido) por oposición a Heráclito. No puede decirse lo mismo de Heráclito; pero, en cambio, habría conocido a Jenófanes, un precursor del camino eleático. De este modo, la significación de Jenófanes de Colofón en esta dialéctica de las direcciones (cosmistas y acosmistas) dadas en el contexto de la Metafísica pitagórica parece ser muy importante: porque Jenófanes no solamente podía haber servido de referencia polémica a Heráclito sino que también podía haber preparado, en un terreno acaso distinto, el extraño camino acosmista que Parménides iba a recorrer audazmente. Desde este punto de vista vamos a considerar aquí algunas cuestiones sobre Jenófanes.

2.—Jenófanes de Colofón nació probablemente hacia el 570 y murió muy anciano hacia el 465. En la época en que los medos tomaron Colofón (546/5) Jenófanes abandonaría su patria y emigraría hacia Sicilia; acaso incluso estuvo en Elea. Toda su vida fue la vida errante de un rapsoda que recita a Homero y también otros poemas de su propia invención. Entre ellos unos σίλλοι, poemas satíricos contra el propio Homero, entre otros, criticando duramente el antropomorfismo de los poetas, la atribución a los dioses de adulterios, robos y asesinatos. ¿Cómo un rapsoda profesional, cuyo oficio ha de ser la defensa de Homero, puede al mismo tiempo desarrollar una crítica a Homero que habría de minar su propio oficio? Gompertz sugería que acaso Jenófanes, en la plaza pública, por el día, se ganaba la vida recitando a Homero y elogiándolo —pero, por las noches, en las casas de los ricos y poderosos (que el mismo Jenófanes nos ha descrito) desarrollaría su actividad de poeta precursor de la ilustración sofística. Werner Jaeger, en cambio, encuentra inverosímil esta cínica disociación de papeles en un hombre cuyos poemas respiran un aliento verdaderamente religioso: Jenófanes habría sido un rapsoda, pero rapsoda de un género nuevo, rapsoda de una metafísica monista (y de un universalismo obra genuina de los filósofos griegos, precisamente a partir de Jenófanes) en la que ya San Agustín había percibido la Idea de Dios monoteista. Todavía, acaso, corpóreo, pero trascendente, de algún modo, al mundo de los fenómenos.

Ahora bien: la actividad de Jenófanes, tan original, no puede seguramente considerarse en la estricta línea de la actividad inaugurada

por los filósofos metafísicos, aunque tenga muchos puntos de intersección con ellos (acaso podríamos hacernos una idea de su relación con Anaximandro o Parménides por analogía con la relación que Goethe pudo tener con Kant y Hegel). Desde luego, la idea de un Jenófanes fundador de la «Escuela eleática» está hoy día descartada por la crítica, sobre todo a partir de Reinhartd, que acuñó el esquema de la independencia de Parménides respecto de Jenófanes. La idea de Jenófanes fundador de la Escuela eleática procede de Aristóteles, (*Met.* A, 5), acaso sobre la base de una indicación de Platón poco rigurosa, o bien más sistemática que histórica, (en *Sofista* 242 D).

Es muy frecuente insistir en las conexiones jonias de Jenófanes. A fin de cuentas era jonio como el propio Pitágoras; sus pensamientos sobre cuestiones geológicas paleontológicas o afines tienen el cuño de la Escuela milesia (el agua del mar es el origen de los ríos y acaso de la tierra, por ejemplo, de las estalagmitas). Jaeger llega a considerarlo como una suerte de discípulo de Anaximandro, que saca las consecuencias del *Todo-ápeiron*, aplicándolas al mundo teológico, que advierte que estas ideas se oponen al politeismo antropomórfico. «Con esta negación [de la equiparación que los mitos introducen entre los viejos dioses y la forma o el pensamiento de los mortales] da el poeta a su saber, de reciente descubrimiento, una dirección fija y una fuerza impulsora de que carecía hasta entonces», dice Jaeger. Pero éste, interesado siempre en destacar una línea de progreso del pensamiento teológico, exagera la dependencia de Jenófanes respecto de Anaximandro. Por ejemplo, no comenta la circunstancia esencial de la enorme inferioridad cosmológica de Jenófanes respecto de Anaximandro (los astros, según el poeta, ya no giran: el sol es nuevo cada día; la Tierra está limitada por arriba y por debajo se extiende ilimitadamente). Jenófanes ha criticado sin duda el dogmatismo de los milesios, pero ha estado por debajo de ellos. No es un profesional. Es también notable que ni Jaeger, ni Guthrie, ni Raven, ni tantos otros historiadores, se interesen por las relaciones entre Jenófanes y Pitágoras: ni siquiera mencionan la cuestión. Para el planteamiento que hemos hecho de la dialéctica Heráclito/Parménides, sin embargo, el asunto es de central importancia. Jenófanes, conocedor a su modo de los milesios —pero sin ser miembro de su Escuela— no es tampoco fundador de la Escuela eleática, que suponemos una alternativa a la Metafísica pitagórica. Jenófanes, precursor de algún modo de Parménides ¿qué actitud tuvo ante los pitagóricos?

Desde luego, parece que los conoció. Diógenes Laercio (IX, 18) dice explícitamente que Jenófanes mantuvo opiniones contrarias (ἀντιδοξάσαι τε λέγεται) a Tales y a Pitágoras. Y, por otra parte, la divinización precisamente del Uno-no del *ápeiron*, o del *cosmos*, o del *arjé* o de la *physis*— ¿no nos obliga a ponerlo muy próximo a las ideas

pitagóricas? Aristóteles nos transmite la famosa información *(Met.* A, 5, 986 b 21): «...Jenófanes fue el primero de ellos en poner esta unidad (Parménides parece fue discípulo suyo) aunque no aclaró nada acerca de si la unidad era la unidad de forma de Parménides o la de materia de Meliso; sino que, elevando los ojos al cielo, (τὸ ὅλον οὐρανόν) dijo que lo Uno es el mismo dios (τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν)». Ahora bien: ¿es posible que esta *Unidad divinizada* no tenga nada que ver con la Unidad pitagórica?

Es cierto que Jenófanes pudo haberse elevado a la divinización de lo Uno por caminos distintos de los pitagóricos (de su ingenuidad astronómica podemos deducir, desde luego, que el trato con las doctrinas pitagóricas no fue muy asiduo). Los caminos de Jenófanes han podido ser de índole más bien teológica que matemática: la unidad es una idea ontológica que se realiza tanto en Teología como en Aritmética. Pero, en todo caso, lo que sí parece evidente es que las ideas de Jenófanes han podido enfrentarse agudamente con las ideas pitagóricas relativas al discontinuismo de las unidades absolutas. Y lo que es más interesante: acaso este enfrentamiento se haya producido, no tanto en un terreno abstracto formal, ontológico formal, cuanto en el terreno teológico, que, con todo, realiza las mismas ideas. Si tenemos en cuenta la asociación entre la unidad (ἕν) y dios (θεός) parece evidente que la doctrina pitagórica de las unidades absolutas, múltiples, puede considerarse como una versión ontomatemática del politeismo. Pero Jenófanes estaba precisamente librando la batalla contra ese politeismo, no ya necesariamente en el sentido de negar que hubiese más dioses que Zeus (Jaeger concede creencias politeístas a Jenófanes en virtud del fragmento 23: «existe un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres» —que otros interpretan como frase enfática, no literal, en beneficio del monoteísmo) sino simplemente en el sentido de negar la independencia de los dioses entre sí y con Zeus. Traducido a términos pitagóricos: el discontinuismo. El politeísmo extremado podía también ponerse en conexión con la peculiar soberanía pretendida por tantas ciudades griegas o incluso con un individualismo cada vez más acusado entre los mercaderes de las ciudades costeras: otro lugar en donde los esquemas de la unidad están realizando su dialéctica. En este contexto, cobran una inesperada significación las críticas de Jenófanes al antropomorfismo, de índole etnológica: «Los dioses de los etíopes son negros y de narices romas; mientras los de los tracios son blancos, de ojos azules y pelo rojo». Estos criterios, si nuestras correspondencias son objetivas, contendrían implícita la crítica a los dioses nacionales, a los dioses que aislan una ciudad de las demás (una *realización* política del discontinuismo pitagórico). Por consiguiente, la aspiración a un Dios supremo, universalista, contiene virtualmente, en su primera fase,

la aspiración a la federación de las ciudades (¿contra los medos?) presididos sus dioses por un Dios común y superior. Y si acaso ese dios común obligaba a rebasar la comunidad helénica y a acoger en su ámbito a los propios medos, la implantación política de Jenófanes tendría un signo muy distinto. El signo del misticismo capaz de considerar a las guerras religiosas como producto de los prejuicios, replegándose a lo eterno. En cualquier caso, Jenófanes ha vuelto sus armas —desde su idea de un Dios superior, el poderoso Zeus, que, sin moverse, sentado, hace mover y ordena a todos quienes le rodean— contra Homero (para quien la velocidad en la carrera de los dioses es divina) y contra Hesiodo. (Jaeger cita el famoso pasaje de *Las Suplicantes* de Esquilo, en el que figura una expresión de la idea de Jenófanes, la idea del dios poderoso sin necesidad de moverse y sin esfuerzo, la idea de Dios precursora del Motor Inmóvil de Aristóteles).

Por último: el *Uno-dios* de Jenófanes ¿es personal, una mente, como el Nous de Anaxágoras que todo lo ve y todo lo oye? ¿Es trascendente al Cosmos e incorpóreo? ¿No se identifica precisamente con el mundo si nos atenemos a la letra de la información de Aristóteles antes citada?

En resolución: el monismo teológico de Jenófanes, precisamente en tanto pone a Zeus por encima de los dioses y se enfrenta al esquema del politeísmo de los dioses soberanos —esquema cuyo correlato político (la atomización en ciudades independientes y en individuos autónomos) es inmediato— ofrecía un correctivo enérgico al esquema pitagórico discontinuista. Incluso recordaba a los propios pitagóricos (también monistas, ἑνίζοντες, dice Aristóteles) que la doctrina de las unidades-múltiples absolutas debía ser inmediatamente rectificada. Es relativamente secundario que el propio Jenófanes se haya opuesto explícitamente a Pitágoras (como dice Laercio, aunque no nos indica en qué punto) o no. Lo principal es la presentación de una vigorosa dirección, en un paradigma, que muestra hasta qué punto la Metafísica pitagórica se desvía del monismo. Y también: que con el moldeamiento de esta unidad divina se inicia acaso un camino religioso y acosmista —por lo menos en embrión— suficiente para haber suscitado, de una parte, la irritación de Heráclito y, de otra, para haber servido de inspiración o de corroboración a un Parménides que caminaba por sus propias vías. Las tendencias acosmistas de Jenófanes no pueden demostrarse de un modo apodíctico. Cabe sugerir que estas tendencias pueden verse dadas virtualmente en el peculiar escepticismo de Jenófanes. Un escepticismo que, cuando se dirige contra los mitos, se transforma en ilustración racionalista («los dioses no revelaron todas las cosas desde el principio a los hombres, sino que éstos, por medio de la investigación, llegan a descubrirlas») pero que contiene también algún ger-

men de agnosticismo, incluso de nihilismo, de acosmismo místico («nadie podrá conocer nunca la verdad sobre los dioses y sobre las demás cosas... sobre todas las cosas sólo hay opinión»).

3.—La oposición entre Heráclito y Parménides es explicada según muy diferentes criterios que no son, por lo demás, incompatibles entre sí. Los pares de conceptos que con más frecuencia suelen ser utilizados son estos: a) Pluralismo (Heráclito) / Monismo (Parménides); b) Dinamismo / Estaticismo; c) Devenir / Ser; d) Energetismo / Sustancialismo; e) Pensamiento dialéctico / Pensamiento metafísico.

Estos criterios, tomados aisladamente, son muy abstractos e incluso resultan incorrectos. Solamente adquieren sentido cuando se vinculan unos a otros a través de una interpretación general que sea capaz de establecer la conexión entre ellos.

A) No cabe oponer un supuesto pluralismo de Heráclito a un monismo de Parménides. Heráclito ha enseñado claramente el monismo cósmico y metafísico: «Si se escucha no a mí, sino al logos, es sabio decir que lo uno es todas las cosas» (σοφόν ἐστίν ἓν πάντα εἶναι Frag. 50).

B) Es cierto que la metafísica de Heráclito es la metafísica del puro devenir, del cambio incesante y eterno (del Cosmos, y con él, de toda realidad, puesto que Heráclito no reconoce otra) a diferencia de la metafísica de Parménides, que es la metafísica de la inmovilidad: la oposición entre el espíritu de la música y el espíritu de la escultura podría representar esta oposición entre Heráclito y Parménides. Pero este criterio describe las diferencias de un modo intrínsecamente confuso, porque no cita los planos de referencia por respecto a los cuales se habla en cada caso de Dinamismo/Estaticismo. Sólo cuando se cambia de plano adquiere un sentido este criterio. En el plano ontológico general, es cierto que la Metafísica de Parménides es «estatuaria» —pero no cabe propiamente compararlo aquí con Heráclito por cuanto este niega precisamente, al menos así lo interpretaremos, el plano ontológico general en cuanto algo diferente del mundo. En cambio, por lo que respecta al plano ontológico especial (o cósmico) tendría sentido, decir que la Metafísica eleática lleva al límite el dinamismo, por cuanto el mundo llega a desaparecer; mientras que la metafísica de Heráclito alcanza aquí un cierto estaticismo (terciogenérico, M_3) en el momento en que en el movimiento cósmico se conservan «las medidas» —las medidas del sol, el ritmo de los cielos— digamos, las esencias. Podríamos aclarar estas diferencias tomando el sistema de Aristóteles —en el que ya cabe una correspondencia diversificada entre la ontología general y la especial— como referencia. Aristóteles estaría más cerca de Heráclito en ontología especial (el mundo de Aristóteles es el ser eternamente móvil), pero estaría más próximo a Par-

ménides en la ontología general (el Acto puro es inmóvil). El criterio más clásico de oposición entre Parménides y Heráclito sólo resulta verdadero, desde el materialismo filosófico, cuando es confuso, es decir, cuando se confunden los planos de referencia: Parménides enseña el inmovilismo en el plano ontológico-general, pero no en el ontológico-especial, etc.

C) La distinción Devenir/Ser (que es un esquema que procede de Platón, por ejemplo *Cratilo* 402, a) es quizá la que con más frecuencia se utiliza. El concepto de Devenir es a la vez una mezcla del concepto de movimiento, en cuanto que se opone al concepto de reposo, y de una negación de la sustancia. La distinción es muy ambigua, porque sugiere que el ser no deviene, y que el devenir no es ser. En cualquier caso, es una distinción externa: no cabe pensarla como si Heráclito se hubiera ocupado del Devenir y Parménides del Ser. Semejante distribución de papeles sólo tiene sentido desde un sistema como el de Aristóteles, que separa precisamente ambas formas de la realidad. El devenir de Heráclito incluye al Ser, al que niega como sustancia; el Ser de Parménides incluye al Devenir, al que niega como apariencia.

D) *Energetismo* es el nombre que Spengler, contagiado por los temas de su época, dio al sistema de Heráclito, para sugerir que en este sistema ha desaparecido la sustancia. Pero si por «sustancia» se entiende el *Ser* de Parménides, la distinción es tautológica.

E) Heráclito suele ser visto como prototipo del pensamiento dialéctico, que proclama el movimiento universal y la contradicción de lo real. Por ello Hegel veía en Heráclito un pensamiento precursor del suyo. El *Diamat* opone en este sentido Heráclito a Parménides que, al negar el movimiento (sobre todo Zenón), se erigiría en el prototipo del pensamiento metafísico. También este criterio es abstracto. Heráclito no deja de ser un metafísico genuino, expositor de un cerrado monismo cósmico. Y se da el caso de que Zenón de Elea es el creador de la Dialéctica. Porque Zenón no propone *ex abrupto* la negación del movimiento: parte del movimiento y lo niega en virtud de un «movimiento dialéctico». Lo mismo puede decirse de Parménides: intentaremos demostrar cómo su Poema manifiesta toda su profundidad cuando se le considera construido precisamente como ejercicio del método dialéctico.

§ 3

Heráclito de Efeso

1.—¿Cuál es la relación *histórica* de Heráclito con las otras Escuelas o direcciones del pensamiento filosófico que le han precedido? La respuesta a esta pregunta está en función, en una gran medida, de la

interpretación «sistemática» que demos a los propios fragmentos de Heráclito. Es cierto que el análisis filológico puede determinar relaciones concretas muy precisas —por ejemplo, establecer la filiación pitagórica de la aplicación del adjetivo σοφός a Dios, que hace Heráclito (los pitagóricos, dice O. Gigon, habrían sido los primeros, de acuerdo con Heráclides póntico, en aplicar a Dios el atributo de *sabio)*. Pero estas determinaciones no son por sí mismas definitivas: el peso relativo que debe atribuírseles no nos viene dado con ellas y depende de la visión global del asunto. No se trata de sostener la tesis de que, forzosamente, hay que reconocernos prisioneros de una interpretación apriorística, que sabrá siempre componer y ordenar a su servicio los fragmentos y aún las determinaciones de los filólogos. A veces, estas determinaciones o fragmentos resisten una interpretación dada y son capaces de destruir construcciones muy bien elaboradas. Podíamos comparar los fragmentos y las precisiones de los filólogos con esos conjuntos de puntos que deben ser unidos por una línea continua que, a la vez, conforma una figura. A veces, los puntos sugieren y aún piden la dirección que debe tomar la línea de interpretación, pero otras veces no. Lo que si es cierto es que la línea de interpretación debe pasar por todos los puntos, siempre que ellos no sean imaginarios, es decir, siempre que los puntos de referencia no hayan sido ellos mismos puestos por la línea figurada, (como le ocurría al supuesto de K. Reinhardt de un Heráclito que conforma su sistema por oposición a Parménides).

La cuestión más general que Heráclito ha suscitado en la perspectiva de su «localización histórica» es la siguiente: ¿Es un jonio, un pensador de la Escuela jónica (continuador de Tales, de Anaximandro, de Anaxímenes) o desborda ampliamente el marco de la metafísica milesia? La doxografía antigua (desde Platón y Aristóteles hasta Diógenes Laercio) oponía la Escuela jónica y la Escuela itálica (Pitágoras, Jenófanes, Parménides, etc.), y solía incluir, desde luego, a Heráclito entre los jonios. «Jonio» significa aquí filósofo de la naturaleza. Heráclito será un filósofo de la naturaleza, un «fisiólogo» que ha puesto al fuego como ἀρχή, en lugar del *agua*, el *ápeiron* o el *aire*. Un filósofo que se opone a las direcciones de la Escuela itálica (principalmente a Parménides) aunque los criterios de esta oposición sean muy distintos. Platón los discrimina según criterios que, en rigor, no son físicos (aire, agua, fuego, etc.), sino ontológicos: Heráclito mantiene la perspectiva del *devenir* y Parménides la del *ser (Cratilo,* 402 a). Aristóteles, además, (en *Física,* I, 8) propone otros criterios ontológicos. Los jonios se moverían bajo la presidencia del axioma: «de la nada no sale el ser» —digamos: la *creación* es imposible— frente a los eléatas, cuyo principio sería: «del ser no sale el ser»— digamos: la *participación* es imposible. La consideración de Heráclito como un jonio —sin perjui-

cio de las diferentes connotaciones sistemáticas atribuidas a este concepto geográfico— se mantiene fundamentalmente en las grandes Historias de la Filosofía griega, tales como las de Zeller, Gompertz, Burnet o en el *Heráclito* de Ostwald Spengler. (Burnet, aunque dice que Heráclito no se interesó por las cuestiones físicas, como los milesios, y que el verdadero descubrimiento de Heráclito es el de la unidad entre las cosas del mundo que nos parecen múltiples y opuestas, termina diciendo que la unidad y diversidad por él proclamada es física y no lógica —contra Lasalle— viendo en la tesis del fuego no una tesis simbólica, sino literal).

Sin embargo, puede decirse que esta perspectiva ha sido superada. O bien se ha visto en Heráclito un pensador que, sin perjuicio de sus conexiones milesias, debe ser referido a coordenadas distintas de las de la Escuela milesia, aunque no sean itálicas, acaso atribuyéndole una inserción mistérica, órfica, como quería Macchioro, o simplemente religiosa, ligándolo al renacimiento religioso del siglo VI, como quiere Jaeger), o bien incluso se viene a hacer de él un «pensador» itálico influido principalmente por Jenófanes (Olof Gigon) o incluso por Parménides (Karl Reinhardt).

Reinhardt fue quien principalmente inició la tarea de desprender a Heráclito del contexto milesio en el que, desde Aristóteles y Teofrasto, se le hacía figurar. Reinhardt sostiene que no es el fuego, en el sentido «físico» que Aristóteles podía dar a este concepto, el tema en torno al cual gira el pensamiento de Heráclito, sino el ἓν τὸ σοφόν («lo sabio uno») que ya no es atributo del fuego, mera expresión o símbolo físico de aquello. Pero la Idea de lo ἓν τὸ σοφόν, cree Reinhardt, pertenece al mismo plano en el que se da el *Ser* (ὄν) de Parménides. Y trastocando en términos históricos lo que constituye la certera percepción de una semejanza sistemática, Reinhardt llegó a suponer que la metafísica de Heráclito presuponía la de Parménides, en tanto los eleatas habrían planteado el problema de los opuestos y le habrían dado una solución que no podría satisfacer a Heráclito. Sin embargo, hoy nadie acepta esta transposición cronológica entre Parménides y Heráclito. En cambio, es cierto que Heráclito, sin perjuicio de su herencia jónica, se mueve en unas perspectivas distintas de los jonios. No ya precisamente porque estos sean «físicos» y Heráclito un metafísico (o un lógico) sino porque, como venimos diciendo, los milesios ofrecieron su metafísica en tanto que realizada simultáneamente en sus problemas categoriales (geométricos, metereológicos, astronómicos) —diríamos que era aquí más bien la «ciencia» la que precedía a la «filosofía», que recíprocamente—, mientras que Heráclito se encuentra ya ante un material de «Ideas representables» que plantean problemas internos propios y que se encuentran ya relativamente desprendidas de las cuestiones categoriales. De hecho, Heráclito no puede ya conside-

rarse un milesio, en cuanto a su tradición «técnica» en el terreno astronómico o metereológico. Le ocurre como a Jenófanes, que en cuestiones astronómicas está muy por debajo del nivel que había sido alcanzado por los milesios y los pitagóricos. Incluso nos atreveríamos a sugerir si la enemiga de Heráclito contra la «polimatía» es algo más que una censura contra la erudición (como traducimos hoy) y no contiene también el embrión de ese desinterés y aún desprecio por la Ciencia categorial que suele generarse en el suelo de la Metafísica. Pero de todo esto no cabe deducir que Heráclito no conserve el espíritu jonio en Metafísica. El espíritu de la Metafísica cosmista, espíritu que, en cambio, ya no se conserva tan claramente en Jenófanes, más interesado por problemas teológicos, aunque sin abandonar enteramente a las preocupaciones geológicas y su actitud «ilustrada». (Gigon llega a ver en Jenófanes más el precursor de Heráclito que el precursor de Parménides. Laercio transmite una información de Soción según la cual Heráclito habría sido discípulo de Jenófanes). Heráclito, concluiríamos, aún heredando el espíritu jonio en metafísica, ya no es un milesio y su temática se encuentra a un nivel más cercano al de la teología de Jenófanes. Pensamos que esta circunstancia puede explicarse, en gran parte, teniendo en cuenta la propia evolución interna del pensamiento filosófico:

1.º) No solamente la sedimentación o segregación de las Ideas de los propios sistemas milesios que, al ser «representados», y no sólo «ejercidos», *por los discípulos, tenían necesariamente que ofrecer* una materia objetiva (de reflexión objetiva, de naturaleza lógica, ontológica) en torno a las propias Ideas que en ella se realizan (ἀρχή, ἄπειρον, κόσμος).

2.º) Sino también por la influencia de la Escuela pitagórica, tanto directamente, como a través de Jenófanes. Un autor de *Sucesiones*, citado por San Hipólito, hace pitagórico a Heráclito (junto con Empédocles). El eslabón había sido Hipasos de Metaponto (doctrina sobre el fuego). En cualquier caso, Heráclito conoció a Pitágoras. Dice Heráclito, según el fragmento 129 de Diels: «Pitágoras, hijo de Mnesárco, llevó las investigaciones más lejos que todos los demás hombres».

Sin embargo, es lo más probable que este proceso, genuinamente ligado a la propia evolución interna de las Escuelas, haya tenido lugar paralelamente con otro proceso de reflexión formal sobre las Ideas teológicas o políticas (o jurídicas) en cuya corriente estaría incluido, en cuanto a lo principal, Jenófanes. «Reflexión formal»: sobre los atributos ontológicos de Zeus y de su relación con el mundo y no sólo sobre las relaciones empíricas entre Zeus y el culto profesional que le deben los sacerdotes. Y es lo más probable que estos procesos, en principio paralelos, hayan confluido en muchas ocasiones (Pitágoras,

Jenófanes). Estas confluencias habrían hecho posible el nivel ontológico explícito en el que parece que hay que situar, desde luego, a Heráclito y después, a Parménides.

En este sentido nos parece excesivo ir a buscar fuera de la propia evolución interna de la reflexión abstracta el motor del «desprendimiento» de Heráclito respecto del contexto categorial de la Metafísica milesia y encontrarlo, por ejemplo, en las nuevas preocupaciones humanísticas (*versus* físicas: Jaeger) o incluso en el orfismo. Las conexiones de Heráclito y el orfismo habían sido ya muchas veces subrayadas (Pfleiderer: *Die Philosophie Heraklits*, Berlín 1886; Nestlé: *Heraklit und die Orphiker*, Philologus, 1905; el propio Reinhardt y más recientemente Guthrie) pero es sobre todo Victorio Macchioro (*Eráclito*, Bari 1922) quien por su radicalismo sirve mejor que nadie de punto de referencia en este asunto. Macchioro (como luego Guthrie) se apoya sobre todo en la presentación de Heráclito que nos ha dejado San Hipólito (siglo III) en el Libro IX de su *Refutación de todas las herejías*. San Hipólito pensaba (y no le faltaba razón me parece) que todas las herejías cristianas no eran otra cosa sino la resurrección de sistemas de pensamiento pagano. En el Libro IX de su obra, San Hipólito habla de la herejía de Noeto, el «patripasianismo» (como el Padre y el Hijo son idénticos, el Padre sufre y muere en la persona de su Hijo). San Hipólito piensa que esta herejía es una reedición de la filosofía de Heráclito. Y Macchioro deduce que si San Hipólito pudo pensar esto es porque había encontrado en el libro de Heráclito el único mito griego en donde un Padre y un Hijo divinos, que son lo mismo y son distintos, han sufrido pasión y muerte y resurrección —*palingenesia*. Este mito es el mito órfico de Dionisos-Zagreus, que es hijo de Zeus y que asesinado y descuartizado por los Titanes —cuando, de niño, jugaba con un espejo— fue resucitado por su padre. Pero Heráclito dice en el fragmento 52: «el Tiempo (*Eon*) es un niño que juega a los dados y de él es la realeza». Este niño, dice Macchioro, es Zagreus, y su padre, Zeus, aparece en el fragmento 53: «Pólemos (Zeus) es el padre de todas las cosas...». Fragmentos como el 96 («los cadáveres deben arrojarse más que el estiércol») cobrarían un significado nuevo si se les sitúa en el ámbito del orfismo (el cuerpo nada vale sin el alma). La *ekpyrosis*, interpretada por Clemente de Alejandría como conflagración universal (la purificación del Universo por el fuego, prefiguración del infierno cristiano) tendría en Heráclito simplemente el sentido del rito órfico de la incineración de los cadáveres, que los purifica en orden a la palingenesia. Como los órficos, Heráclito enseñaría que la vida es un mal y la muerte es un reposo (fragmento 20 y 21). El hombre que muere, encuentra lo inesperado (fragmento 27). La identidad de lo vivo y lo muerto, de lo despierto y lo dormido (fragmento 88) del camino de

arriba y el de abajo (fragmento 60) en suma, la tesis heraclítea de los contrarios, el universo enantiológico del que nosotros hablamos, tendría una fuente órfica.

Está fuera de lugar discutir aquí las interpretaciones ingeniosas de Macchioro. Tan sólo diremos que, aún concediendo su plausibilidad, lejos de excluir una interpretación metafísica de los fragmentos, la harían más necesaria. No se trata de negar el supuesto orfismo de Heráclito —como tampoco teníamos porque negar el de Pitágoras— sino de explicar por qué este orfismo aparece formulado en términos ontológicos. Concedamos a Heráclito una inspiración órfica. Pero lo que hace de él un capítulo de la Historia de la Filosofía es la supuesta transformación o trasposición («racionalización») de los dogmas, ritos y mitos órficos, en metafísica racional, al nivel de la metafísica de Jenófanes, de Parménides o de Pitágoras. Es cierto también que, aún siendo esto así, el conocimiento de las fuentes órficas será siempre necesario para medir el alcance de muchos fragmentos de Heráclito, no para *reducirlos* al plano de la religión mistérica, sino precisamente para todo lo contrario, para retraducir y *absorber*, con Heráclito, los misterios órficos al plano más racional, de la metafísica. No puede marginarse el fragmento 14 en donde Heráclito manifiesta —con el espíritu del «racionalismo jonio»— su desprecio por los sacerdotes y sacerdotisas de Dionisos, a quienes llama «traficantes de misterios».

2.—Heráclito, que tiene la conciencia de haber traído una sabiduría nueva, una sabiduría de la que han carecido sus predecesores («todos los que han hecho discursos» —Fragmento 108) debe haber ciertamente intuido una perspectiva que, comparada con la de los otros pensadores, se caracterizase precisamente por esa peculiaridad y originalidad pero, por ello mismo —concluimos— una peculiaridad que no podíamos nosotros advertir más que en el contraste con las restantes alternativas que la acompañan. El núcleo de esta sabiduría puede estar contenido (como ya Burnet sugería) en el fragmento 51, cuya terminología, por cierto, está saturada de pitagoreismo: «los hombres no saben que aquello que varía está de acuerdo consigo mismo. Hay una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira». Pero estas fórmulas y sus paráfrasis habituales (debe suponerse el arco en tensión, la unidad de los contrarios es el verdadero descubrimiento de Heráclito) o bien otras fórmulas igualmente célebres («lo uno está en lo múltiple» que procede de Platón, *Sofista*, 242 d) no podían encerrar en su sentido interno abstracto la asombrosa novedad de Heráclito, si es verdad que la novedad de su sabiduría sólo se manifiesta en la oposición a los otros «que han hecho discursos». De hecho, las fórmulas: «unidad de los contrarios» (de tantas resonancias en el pensamiento dialéctico contemporáneo), «lo uno en lo múltiple», resultan muy poco expresi-

vas de esta sabiduría de Heráclito, no porque no se le apliquen, sino porque no son diferenciales. La Idea de Cosmos de Anaximandro, como hemos visto, también se deja describir como «la unidad de los contrarios»; «lo uno en lo múltiple» es una fórmula que se aplica también a Tales de Mileto, a Pitágoras y —según Platón— al propio Empédocles, aunque no desde luego, a Parménides.

La razón de la «inexpresividad» relativa de estas fórmulas es, sugerimos, la siguiente: que no aparecen vinculadas explícitamente con las Ideas de Cosmos y de *Apeiron* y con la Idea de la Sustancia y, por ello, no exhiben su inmediata conexión con la tesis de la «fluencia absoluta» (o principio del devenir frente al ser) que también es absolutamente característica de la sabiduría de Heráclito, la tesis que figura como genuinamente heraclítea en Platón —en el *Teeteto* a propósito de Pitágoras y en el *Cratilo*.

Ahora bien: la conexión entre estos diferentes momentos esenciales de la metafísica de Heráclito (principalmente: 1.º la concepción de la unidad de los contrarios. 2.º la concepción del devenir absoluto) no es inmediata porque estos momentos pueden desarrollarse con relativa independencia. Y acaso la peculiariedad de la sabiduría de Heráclito pueda encontrarse precisamente en la conexión de estos momentos. Conexión cuyo alcance sólo se manifestará en su genuino contexto, el que está dado por las concepciones de los «autores de discursos» a los que Heráclito se enfrenta:

1.º) La premisa metafísica central (común a todos estos pensadores) es la unidad del mundo, del mundo de las formas que aparecen separadas mutuamente y aún opuestas. «Si se escucha, no a mí, sino al Logos, hay que confesar que todas las cosas son lo Uno» (fragmento 50). Ahora bien, Heráclito parece, desde luego, que da por supuesto que la unidad de estas múltiples formas no puede reducirse a la unidad de una sustancia (causa material decía Aristóteles, y la causa material es un principio intrínseco sustancial) que, aunque se participara íntegramente en sus determinaciones (como el agua de Tales) sólo se erige en principio de unidad en cuanto subsiste inagotable, como ἀρχή, a través de todas ellas, cuyo conjunto, según dijimos al exponer a Tales, no forma un Cosmos. Por este motivo en todo caso, el *fuego* de Heráclito no puede en modo alguno considerarse como una alternativa al *agua* de Tales, o incluso al *aire* de Anaxímenes (como sugiere Burnet fundándose en Aristóteles, *Met.* A 3, 984 a 5). La Idea de *Cosmos* de Anaximandro transportaba la premisa metafísica (la unidad del mundo) a otro contexto, distinto de la sustancia. Heráclito también, para decirlo con Spengler, ha liquidado el sustancialismo. Podríamos pensar que la interpretación que Heráclito diera de esta unidad podía estar en la línea de Jenófanes —la unidad divina, que

esboza una trascendencia por respecto al mundo de las formas, y esto en base al oscuro fragmento 108: «lo sabio está separado de todo». Pero esta interpretación está contradicha por otros fragmentos que parecen inequívocos al respecto. «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, superabundancia y hambre; pero él toma las formas más variadas, como el fuego que, mezclado a distintas sustancias aromáticas, es denominado según el perfume de cada una de ellas» (Fragmento 63). Ocurre comparar este fragmento con la presencia de las cualidades en el *agua* de Tales, en la que se disuelven las cosas que las soportan. «Este mundo, el mismo para todos, no lo han hecho ni los dioses ni los hombres; ha existido siempre y será siempre un fuego eternamente vivo que se enciende según medidas y se apaga según medidas» (Fragmento 30). Así mismo, la interpretación tradicional de esta tesis de Heráclito no deja entrever ningún sentido de unidad trascendente. Precisamente la caracterización que hace Platón de las «musas jónicas» (en cuyo círculo considera a Heráclito) frente a las «musas itálicas», va por este camino.

Suponemos, en resolución, que la premisa metafísica en la que Heráclito está envuelto (la metafísica axiomática) es la intuición de la unidad del universo como unidad de las formas opuestas entre sí (en el *Cosmos* enantiológico de Anaximandro) y múltiples (separadas unas de otras, como unidades que ni siquiera aparecen opuestas, sino sencillamente distintas, discretas y hasta inconmensurables: Pitágoras) y la univocación del ser, la evidencia de que no pueden coexistir las formas diferentes u opuestas. La unidad de este universo no es la unidad de la sustancia (Tales, Anaxímenes) ni la unidad de un Dios ordenador, que todo lo sabe (Jenófanes), sino una unidad que debe formularse de otro modo.

En la determinación de este modo residiría la sabiduría peculiar de Heráclito: es la unidad que se realiza en la destrucción continua, incesante, de las diferencias y de las oposiciones, que se conciben como irreconciliables por el hecho mismo de estar dadas como tales diferencias. Diferencias que, en la metafísica univocista, no pueden coexistir, resultan incompatibles, deben desaparecer. Heráclito está edificando su ontología sobre la base de un «principio de disolución» que constituye la verdadera contrafigura del «principio de conservación» que formularán los eleatas: «lo que existe no pudo generarse, ni puede desaparecer». La metafísica de Heráclito sería la negación misma de este principio o función de conservación (o función sustancialista), precisamente porque retira todo *argumento* concreto capaz de determinarla. A lo sumo, podría decirse que el principio de conservación, en el sistema heraclíteo, puede aplicarse al mundo en su totalidad. Pero entonces adquiere un sentido completamente diferente que cuando se aplica a sus partes, o a un mundo que carece de partes (el ser eleáti-

co). Porque aplicado al mundo heraclíteo, el principio de conservación adquiere un sentido límite. Quiere decir que lo único que se conserva es precisamente la disolución incesante, el cambio: algo así como cuando en Geometría se dice que la distancia entre los puntos de intersección de las bisectrices y de las mediatrices del triángulo equilátero es nula, es decir, cuando se expresa la no distancia como distancia nula. Lo que se conserva en Heráclito es la *esencia* (las medidas), no la sustancia.

2.º) Este modo nuevo se destaca, ante todo, frente a Anaximandro. Unánimemente suele reconocerse que la concepción enantiológica de Heráclito tiene su precedente en el *Cosmos* de Anaximandro —lo cual es verdad. Pero lo que no suele decirse es que precisamente esta unidad de los contrarios, que procedía de Anaximandro, es entendida por Heráclito precisamente en oposición a Anaximandro. Porque Anaximandro, que ofreció ciertamente la Idea de Cosmos enantiológico, como unidad de los opuestos, entendió al mismo tiempo a esa unidad enantiológica como efímera, como inconsistente, inestable y conducente por tanto a la interna destrucción de ese mismo Cosmos, reabsorbido en el *ápeiron* ($M_I \subset M$). La gran intuición de Heráclito, sugerimos, que toma conciencia de sí misma cuando se enfrenta a la concepción de Anaximandro, sería la comprensión de que la oposición de los contrarios, lejos de conducir internamente y fatalmente a la destrucción del mundo, a su reabsorción en el *ápeiron* (a la ἐκπύρωσις o conflagración universal por el fuego, como pensaron los intérpretes estóicos de Heráclito que, acaso sin pretenderlo lo aproximaban en este punto a Anaximandro) constituye el argumento mismo del mundo, de la realidad. Y esto porque no existe *ápeiron* envolvente del *cosmos* (es decir, porque se da también ($M \subset M_I$). Y si los opuestos destruyen las formas del mundo y destruyen el *cosmos* presente, al no aceptarse el *ápeiron*, resulta que la realidad consistirá precisamente en su mismo destruirse, en el devenir; en tanto que el destruirse, si es la única realidad, es al propio tiempo un renacer, la *palingenesia.* En este contexto, la elección del fuego como imagen del proceso cósmico (no solamente un símbolo, es cierto, pero también algo más que la combustión, como sugiere ya Platón en *Cratilo,* 413 b). Porque en el fuego no habría que ver sólo un fenómeno físico (incluso el principio de la vida), que realiza, en general, la idea del cambio incesante o, según el Fragmento 90, («todas las cosas cambian en fuego y el fuego en todas las cosas, como las mercancías por oro y el oro por mercancías»), de la transformación de unas formas en otras (a la manera del *agua* de Tales). Sino que las realiza precisamente bajo la perspectiva de la destrucción pues el fuego implica también la destrucción de todas las cosas. No es el fuego «que no consume» y que sale del ojo por la mirada, en el *Timeo* platónico. El fuego de Heráclito todo lo convierte en cenizas. Fragmen-

to 76: «el fuego vive de la muerte del aire». Y aunque lo mismo se dice del aire respecto del fuego, y del agua respecto de la tierra, el Fragmento 66 enseña: «el fuego, en su progreso, juzgará y condenará a todas las cosas».

Los contrarios destruyen, ciertamente, las formas del Cosmos, pero esta destrucción, este deshacerse, esta combustión, no está en el final de la realidad (la *ekpyrosis)*, sino que es el mismo contenido de ella. Por tanto, equivale al nacimiento de las cosas nuevas a partir de las propias cenizas, a la palingenesia. La *unidad del Cosmos*, como resultante de los contrarios, aparece en este contexto preservada por respecto del *ápeiron*. Las oposiciones no disuelven al Cosmos (al mundo de las formas) en una realidad distinta de él, puesto que «globalmente» el mundo se define precisamente por este continuo deshacerse de las formas; un deshacerse en el que, por tanto, consiste un hacerse nuevo. Que en la oposición de los contrarios y en su destrucción consiste el argumento de la *Realidad-una:* esto es lo que, sugerimos, Heráclito enseña contra los hombres que no lo saben (Fragmento 51) —y entre estos hombres hay que contar sobre todo a Anaximandro, pero también a Pitágoras.

3.—La unidad del Cosmos, del mundo de las formas, así entendida frente a la «amenaza» del *ápeiron* de Anaximandro ¿no podría reducirse a la dispersa multiplicidad, la multiplicidad de las unidades pitagóricas que, «insolubles» ciertamente en el *ápeiron*, permanecen yuxtapuestas las unas a las otras, ni siquiera se oponen, ni se destruyen mutuamente, sino que eternamente permanecen exteriormente unas al lado de las otras, constituyendo a lo sumo una unidad de otro tipo, una unidad *metacósmica*, una especie de figura matemática, a la manera de la gigantesca figura triangular de Petrón de Himera, a la que se reduce la unidad de los diferentes 183 mundos?

Frente a este esquema inmanente, pero puramente abstracto y en rigor extrínseco a las formas constitutivas de la unidad pitagórica del Cosmos (esquema al cual, con distintas variantes —una de ellas el Uno-Mente, el pitagoreismo se veía obligado a apelar impulsado por la propia doctrina aritmética de las unidades absolutas) Heráclito tendría que haber opuesto su esquema de la continuidad misma de esas unidades (una continuidad jónica, aunque no sea la de la sustancia) y por tanto, la disolución misma de esas unidades-formas como simples apariencias («no nos bañamos dos veces en el mismo río»). Lo cual matemáticamente equivaldría a partir de la recta para destruirla dialécticamente, al descomponerla en segmentos que a su vez habría que romper en otros *ad infinitum*, sin detenerse en los puntos. Un camino que anuncia el que seguirá Anaxágoras que, como veremos, lo reforzará con el principio de Parménides: «el ser no puede dejar de ser» aplicado a la división del cuerpo.

De este modo, el πάντα ρεῖ (ὁ πάντα χωρεῖ) «todo fluye», resulta ser el verdadero modo según el cual Heráclito puede entender la unidad metafísica del universo como *unidad*. No solamente preservada contra un *ápeiron* en el cual el Cosmos se disolvería globalmente, sino también como preservada contra esas unidades sustancias pitagóricas que, siendo insolubles en el *ápeiron*, han resultado ser incompatibles con la unidad interna, diamérica, del Cosmos. En la fluencia permanente del Cosmos —que es el caso límite, por lo demás, del esquema milesio del grupo de transformaciones— pudo ver Heráclito la fórmula de su asombrosamente nueva sabiduría, precisamente porque esa fluencia permanente negaba, tanto las afirmaciones de Anaximandro (el cosmos es lo que permanece, en tanto permanece) como las de Pitágoras (que las unidades sustancias sean el principio de la unidad). Porque esas afirmaciones de la unidad se han revelado como su verdadera negación. Heráclito realiza, en su concepción metafísica, la negación de esa negación, disfrazada como afirmación de la unidad.

El *cosmos* de Heráclito tendrá así, como referencia, el mismo mundo de las formas que se destruyen y se transforman, sin reabsorberse jamás en el *ápeiron*, y no un mundo trascendente (un Dios de Jenófanes) ni siquiera un estado trascendente del mundo (como lo será el *Sphairos* de Empédocles) o un ser acósmico (como el *Ser* de Parménides). El cosmismo de Heráclito sería tan terminante como lo pudo haber sido el del primitivo pensamiento jónico, el de Tales de Mileto, aún cuando el contenido de este mundanismo inmanente sea ahora el conflicto, la lucha, el dolor, la injusticia permanente. En realidad, para Dios, dice el fragmento 102, todas las cosas son justas. El diagnóstico de Platón, en su famosa contraposición entre las musas sicilianas y las musas jónicas va por este camino: «pero algunas musas jónicas [Heráclito] y (en una fecha posterior) algunas musas sicilianas [Empédocles] notaron que lo más seguro era unir estas dos cosas y decir que la realidad es a la vez múltiple y una y que ella está mantenida por el odio y por el amor. Porque, dicen las musas más severas, en su división ella está siempre unida, etc.», (*Sofista* 242, d).

El cosmismo atribuido a Heráclito, de cuño jónico, no implica que su concepción sea una física del fuego o algo similar. La concepción de Heráclito se mantiene en un plano estrictamente ontológico, sin necesidad de ser formal. Se diría que su ontología está enteramente dirigida hacia el interior del mundo —pero no categorialmente considerado, como lo considera la *polimatía*. Por ello el fuego puede ser algo real (no solamente un «símbolo estético» como decía, por ejemplo, Spengler), sin dejar de ser simbólico. Los mismos testimonios sobre la obra que Heráclito habría escrito (aunque es muy probable que sus fragmentos, que son, por cierto, unidades literarias cerradas, aforismos, no hayan formado parte de un texto seguido, como si fueran

algo así, con imagen de Jaeger, como un capital descompuesto en moneda fraccionaria) y que habría depositado en el templo de Artemisa, nos indican que la perspectiva de Heráclito rebasaba ya el ámbito de la Física. Según Diógenes Laercio (IX, 5) el libro de Heráclito se dividía en tres partes o discursos, λόγοι: Uno, que trataba del universo; otro, de política y un tercero de teología. Por lo menos, lo que puede decirse, concluye Burnet, es que el libro de Heráclito se dividía, por su naturaleza, en estas tres partes cuando los comentaristas estóicos se enfrentaron con él.

La concepción cosmística de Heráclito es, en resolución, uno de los más vigorosos modelos metafísicos destinados a ofrecer la concepción de la unidad del universo, como totalidad. Y, sin perjuicio de ello, la metafísica de Heráclito introduce los esquemas que, en adelante, serán los más característicos esquemas de toda concepción dialéctica del universo: la contradicción y el movimiento, como contenidos mismos de la realidad.

4.—El Cosmos de Heráclito realiza a la vez las funciones ontológico generales (abarca la *omnitudo realitatis)* y las funciones ontológico especiales: en él se contiene el mundo físico inagotable (M_1) y el mundo espiritual (M_2), también inagotable: «Jamás encontrarás los límites del alma, cualquiera que sea la dirección en la que viajes; tan profunda es su medida» (frag. 45). Y todas las partes de uno y otro género de realidad, y entre sí, están vinculadas por relaciones tercio-genéricas: la armonía, las leyes, en el mundo de los hombres, tan importantes en la ciudad como en las murallas (frag. 99). El Cosmos de Heráclito es un cosmos metafísico.

Ahora bien: el Cosmos de Heráclito, como hemos dicho, es el paradigma mismo de lo que en adelante será un universo dialéctico. Su carácter metafísico puede hacerse consistir en que dejan de aplicársele a su conjunto —en virtud del postulado de su unidad recurrente— los mismos esquemas dialécticos utilizados para pensar sus partes: la contradicción y la autodestrucción. Diríamos que la *metafísica* de Heráclito está «envolviendo» el primer modelo sistemático de *ontología dialéctica.* En este sentido, reviste el mayor interés el análisis de los diferentes modos según los cuales Heráclito ha *ejercitado* (puesto que él mismo nos los ha *representado)* su concepción dialéctica, es decir, el desarrollo dialéctico del universo enantiológico, de la unidad de los contrarios. Este análisis debería ser muy minucioso —y aquí sólo cabe insinuarlo. Los problemas filológicos con los cuales se enfrenta este análisis son muy abundantes. (Por ejemplo, en el frag. 51 ¿hay que leer παλίντροπος ἁρμονίη que trae San Hipólito o παλίντοπος ἁρμονίη —armonía de tensiones opuestas— que trae Plutarco?). Nos limitaremos aquí a sugerir, como método de análisis, una distinción gene-

ral que discrimina diferentes direcciones del pensamiento dialéctico ulterior, a saber, la que media entre *la identidad (o unidad) de los opuestos* y entre *la oposición (o incompatibilidad) de las identidades.* Cada uno de estos esquemas se determina en muy diferentes especies. ¿Se encuentran muestras de ellas en los aforismos de Heráclito?

Desde luego, los fragmentos que se acogen al esquema de la «unidad de los opuestos» han sido los más estudiados. Gigon llega a decir que el ἀρχή de los milesios ha sido sustituido en Heráclito por un principio lógico, el de la unión de los opuestos: «los pares son cosas íntegras y cosas no íntegras, lo que está reunido y lo que está desunido, lo armonioso y lo discordante» (frag. 10). En realidad esta sustitución procedía ya de Anaximandro. Pero la expresión «unidad de los opuestos» —que procede más de Cusa o de Hegel que del propio Heráclito— cubre en rigor esquemas muy distintos:

a) Ante todo, la idea de que los opuestos son algo así como apariencias que se reabsorben en una sustancia, en la que de algún modo descansan. Sustancia que, como el Dios de Nicolás de Cusa, sería la *coincidentia opposittorum.* Se diría que Werner Jaeger, polarizado por el interés teológico, interpreta preferentemente en este sentido la «unidad de los contrarios» de Heráclito. Se basa en el frag. 67: «Dios es día y noche, invierno y verano, guerra y paz, superabundancia y hambre». Y comenta: «esta cosa única que se afirma permanentemente en medio de la lucha y del cambio es lo que Heráclito llama Dios».

b) Pero «unidad de los contrarios» también puede significar que el todo (cada totalidad, un elemento como el agua, un organismo animal, o el universo íntegro) está formado por opuestos. La unidad de estos opuestos, evidentemente ya no podía ser llamada identidad. Más bien es de la índole de lo que nosotros llamamos *sinexión.* «Sinexión» es el nexo necesario que vincula, por ejemplo, a las caras opuestas, anverso y reverso de una moneda (adviértase que este par de opuestos de nuestro ejemplo no puede ser aplicado al universo físico en su totalidad: el universo no tiene reverso, solamente lo tienen las partes que en él se dan; aunque también es cierto que, acaso una de las acepciones más *usadas* del concepto kantiano de noúmeno, pueda considerarse precisamente como equivalente al concepto límite de «reverso del mundo», por oposición a su anverso, al *universus adspectabilis).* El término σύναψις (que Heráclito acuña para expresar la unidad de los opuestos frag. 10) y que suele traducirse por «composición», «contigüidad», se aproxima asombrosamente a la idea que nosotros expresamos por medio del término «sinexión». La salud o el descanso, nos dice el frag. 111, sólo son posibles si están dados sus opuestos, la enfermedad o el cansancio. La *sinapsis* sugiere sin duda la unidad de simultaneidad, de equilibrio, el continuo simultáneo, el equilibrio estático que los médicos pitagóricos (Alcmeón) llamaban *isonomía;* pero

también podría aplicarse a un continuo sucesivo, que incluye la destrucción de uno de los términos o, por lo menos, el movimiento (y que según Gigón, correspondería al concepto de armonía).

c) Esta sinexión sucesiva nos remite naturalmente al esquema de la unidad de los contrarios como palingenesia del término que ha sido destruido por su opuesto, de un modo cíclico (el esquema que aparecerá en el *Fedón* platónico para probar la inmortalidad del alma). Ahora, cada opuesto es incompatible respecto de su correlativo pero, no pudiendo existir sin él («sinexión»), brota de sus cenizas, se alimenta de su contrario, y puede decirse que existe gracias a sus opuestos. Tal sería un sentido verdaderamente dialéctico de la unidad de los contrarios. En él se encierra un esquema operatorio involutivo asociado a la idea de incompatibilidad: $\bar{\bar{p}} \rightarrow p$. Burnet recuerda el escrito hipocrático *Sobre el Régimen*, en el que agua y fuego mantienen un mutua referencia: el agua es alimento del fuego [agua=aceite, petróleo], y el fuego da movimiento al agua [por ejemplo mediante la ebullición]. Sugiero que podría estar relacionado con ésto el «mecanismo» que Teofrasto, con terminología peripatética, nos ofrece (hablando de la 2.ª parte del poema de Parménides, que seguramente contiene referencias a Heráclito) acerca de las relaciones que llamaríamos «operatorias de grupo» entre el calor (es decir, el fuego) y el frío (el agua): el calor sería la causa eficiente; el frío la causa material o pasiva (Teofrasto, Diels 18 A 7). La armonía del arco y de la lira también sugiere que las cuerdas deben moverse, salirse de su estado de equilibrio.

No faltan ejemplos de la «oposición de las identidades». Así, las *mismas* causas se oponen por sus efectos, porque aplicadas a objetos diversos (no ya opuestos) producen resultados que sí se oponen entre sí: «el agua del mar es saludable para los peces; es dañina para los hombres: es pues tanto pura como corrompida» (frag. 61). «La guerra, (πόλεμος), el combate, que es el padre y rey de todas las cosas, ha hecho de algunos, dioses, de otros, hombres; a algunos, los ha hecho esclavos, a otros, libres» (frag. 53). Es decir, πόλεμος parece que se establece, sobre todo, entre los términos de un mismo género (por ejemplo, el género humano) como si fuera la oposición entre estos términos idénticos aquella que genera los opuestos anteriores (dioses y hombres, libres y esclavos, griegos y bárbaros).

5.—En cualquier caso, este incesante proceso de destrucción y de creación de las cosas opuestas, no es concebido como un proceso irracional, arbitrario. Precisamente Heráclito apela al *Logos* como cifra del proceso universal entero. El *Logos* de Heráclito ha sido interpretado ulteriormente en un sentido personal, particularmente por la tradición cristiana. *In principio erat Verbum*, del cuarto evangelio, traduce al latín el *Logos* de Heráclito. Incluso San Juan habría leído

el libro de Heráclito, depositado en el Templo de Artemisa. Los estoicos habrían sido los principales eslabones entre el *Logos* de Heráclito y el *Logos* cristiano. Y se ha sugerido que todos ellos —Heráclito, estoicos, cristianos— acaso deban considerarse dentro de una misma corriente de inspiración, una corriente semítica o hindú, no helénica (1). El arameo *dabar* (traducido por *Logos)* es algo más que *Palabra* (helénica) que expresa el pensamiento (el *Nous):* es palabra vivificante, «tejido de palabras» *(logos* significaba: «recoger», «componer») y, con él, creación del ser, porque la palabra es creadora. Por eso Heráclito habría ya defendido (contra el convencionalismo lingüístico de Parménides) el carácter natural de la Palabra (Platón, *Cratylo*, 428, 2-440-e). Zenón de Chipre, un fenicio, habría también incorporado el *Logos* de Heráclito (el *fuego artificioso*, que *artificiose ambulans*, va tejiendo sobre la *materia*, o *sustancia*, como un artista, según leemos en Cicerón, *De nat. deo.* II, 57-58). De ahí, el interés primordial de los estoicos por la filosofía del Lenguaje, por la *Gramática* del *Logos*. Filón acendrará la divinidad del Logos; pero su personalización alcanzaría su límite en el cristianismo, porque el *logos* evangélico es el nombre de la Segunda Persona. Nombre que llega a subvertir el primitivo sentido del *Logos* helénico *(logos*=recoger), por cuanto expresa la idea de «sembrar»: «El que siembra, siembra el *Logos*» (Mc., 4, 14). Porque «la semilla es la Palabra *(Logos)* de Dios» (Luc., 8, 11). Pero esta interpretación del Logos de Heráclito en un sentido personal, como si fuera una mente planeadora (M_2) no parece en absoluto justificada por los fragmentos. Asimilar el ἓν τὸ σοφόν, lo *uno-sabio* a un Nous trascendente, es también una lectura cristiana de Heráclito. Porque Heráclito, ciertamente, habla de los dioses, pero es para equipararlos a los hombres («los dioses y los hombres honran a los muertos en la batalla» fragmento 24) o para criticar, en el sentido de la «Ilustración», a los dioses de los poetas (frag. 12 a 22). Y si bien algún aforismo tolera, aislado, una interpretación trascendente (frag. 82, 83: «el hombre más sabio es un mono comparado con Dios») lo excluye cuando se concuerda con los aforismos centrales: «Dios es día y noche...» (frag. 67) o bien: «este mundo, el mismo para todos, no lo hizo ningún dios, ni ningún hombre; ha sido siempre, es y será un fuego eternamente vivo que se enciende y se apaga así mismo según medida» (frag. 30).

Logos sugiere más bien *ratio*, relación tercio genérica (M_3), emparentada con las medidas (μέτρα) según las cuales proceden todos los cambios, como el sol, que se consume constantemente a si mismo —nace y muere cada día— pero conservando sus *medidas;* porque si las sobrepasa, las Erinias, ejecutoras de la justicia, lo reducirían a sus

(1) «De la Palabra Hablada (vâc) dependen todos los dioses, todos los animales y todos los hombres... La Palabra es lo Imperecedero, es el primogénito de la ley eterna, la madre de los Vedas, el ombligo del mundo divino» *(Taittiriya Brahm*, 2, 8, 8, 4).

propias *medidas* (frag. 94). Incluso en los estóicos, podríamos verificar este sentido *terciogenérico* de *Logos:* La *heimarméne* (el *hado*) es, según Crisipo «el logos del Cosmos» (Plutarco, *Stoic. repugn.*, 47). El *Logos* es así lo universal y lo común para todos, *das Allgemeine* y *das Gemeinsame,* como dice Jaeger: «no es a *mí,* sino al *Logos,* al que es preciso escuchar, para saber que todas las cosas son una» (frag. 50). Heráclito está aquí estableciendo el principio de una legalidad rigurosa —cuyas fuentes jurídicas ha subrayado Jaeger— de un determinismo dialéctico implacable, que excluye toda arbitrariedad e irracionalismo en el universo. Una «armonía invisible» —tercio-genérica, interpretaremos, según el frag. 54. En este sentido, se diría que la voluntad racionalista de Heráclito, dentro de su perspectiva dialéctica, no cede a la de Tales o a la de Pitágoras —y excede a la de Anaximandro, cuyo *ápeiron* Heráclito ha suprimido.

El racionalismo de Heráclito conserva, por lo demás, muchos rasgos del racionalismo jonio —del racionalismo, tal como lo hemos interpretado, del grupo de transformaciones. Abel Rey (*La Jeunesse de la science grecque,* París, 1933) subrayaba la posible conexión del frag. 12 con la *condensación* y *rarefacción* de Anaxímenes, con el grupo que hemos llamado nosotros (μ, π). Dice el fragmento: «aguas distintas fluyen sobre las que entran en los mismos ríos. Se esparce y se junta (σκίδνησι και συνάγει), se reune y se separa (συνίσταται και ἀπολείπει) se acerca y se va (πρόσεισι και ἄπεισι)». Pero no es indispensable este fragmento para apoyar la impresión del racionalismo del «grupo de transformaciones» en Heráclito. También podríamos ver realizado el racionalismo del grupo en el juego mutuo de las causas aristotélicas, en la acción mutua entre el agua y el fuego, si es que las fórmulas de Teofrasto, que antes hemos citado, tienen referencia a Heráclito. La idea de transformación (τροπή) es un concepto central en Heráclito. Frag. 31: «transformación del fuego: primero el mar; del mar una mitad tierra, etc.», o bien, el concepto similar de trueque, de cambio de frag. 90 (que Marx ha citado en *El Capital*): «todas las cosas se cambian recíprocamente (ἀνταμοιβή) con el fuego y el fuego a su vez con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías». En el *Cratilo* (413 b) Platón nos trasmite una impresión de las discusiones que, en el seno de la Escuela heraclítea, debían tener lugar en torno a qué sea eso que en las transformaciones pasa de unas cosas a otras. ¿Es el fuego, o es más bien el calor (un precedente de la teoría del calórico)? ¿No es el calor respecto del fuego de Heráclito, sugiere Burnet, algo así como la humedad de Hippon con respecto del agua de Tales?

En cualquier caso: la unidad del Cosmos dialéctico heraclíteo se aproxima a la unidad del grupo de transformaciones, de las transformaciones reversibles, por medio de las cuales, el universo, «cambiando,

reposa» frag. 84. Por ésto, el «camino hacia arriba» es el camino hacia abajo». Dice Laercio: «cuando el fuego se ha condensado se hace húmedo (πρηστήρ = *igneus turbo* de Séneca, *Quaest. Nat* II, 56) y cuando se ha comprimido se transforma en agua; el agua, congelándose, se transforma en tierra y este es el camino hacia abajo. Después, la tierra se licúa y de ella nace el agua y de ella todo el resto: porque él relaciona casi todas las cosas con la evaporación del mar. Y este es el camino hacia lo alto». El racionalismo del grupo, aplicado al concepto del universo, excluye la idea de una «conflagración universal» —la ἐκπύρωσις, tal como la interpretaron los estóicos y luego los cristianos (el juicio final, la purificación por el fuego, el infierno)— porque el mundo es eterno, fue y será siempre. Lo que no excluye la posibilidad del ciclo, del *orbis aetatis*, de unas *medidas* en el camino hacia arriba y hacia abajo. Según Burnet este ciclo lo habría imaginado Heráclito como un gran año, por analogía con un año solar, cuyos días fueran las generaciones humanas (30 años) —porque 30×360=10.800 años solares. (Si Heráclito hubiera querido expresar 18.000 años para la mitad de uno de sus caminos, habría que pensar que el período de 36.000 años era un período babilónico, del que Heráclito pudo haber tenido noticia).

6.—El *Cosmos* dialéctico de Heráclito, que se desarrolla según el *Logos*, contiene, como a un episodio suyo, al *microcosmos*, al mundo de los hombres. Cada uno de los hombres, inhalando el Logos universal, la razón divina, se hace inteligente (frag. 22) y más inteligente cuanto más ardiente y seca es su alma (frag. 118). Pero el microcosmos ¿es el hombre individual? ¿no es también el conjunto de los hombres, en el que se configuran las familias, las ciudades, las clases sociales —los libres y los esclavos— y se forma por la guerra, el padre de todas las cosas?

Según ésto, puede decirse que aún cuando en el *ordo essendi*, el megacosmos aparezca como la razón de ser de la naturaleza dialéctica del microcosmos, en el *ordo cognoscendi* ha podido ser el microcosmos —y particularmente la visión política de Heráclito— el verdadero paradigma de su concepción dialéctica. Sin duda, no ha sido tanto la experiencia del choque entre las olas y los barcos desmantelados, o la lucha entre el fuego y las cosas que incendia, sino los choques de los efesios con los persas, o de los efesios entre sí, lo que ha moldeado la idea de la lucha, como argumento mismo de la vida y de la realidad. De aquí que el análisis de las ideas políticas y morales de Heráclito sea una verdadera clave para comprender su metafísica. Las concepciones políticas de Heráclito, lejos de ser un simple apéndice o aplicación de su metafísica al microcosmos, pueden haber sido el germen y paradigma de esta misma metafísica de la que, con todo, se alimentan.

¿Cuáles fueron las ideas políticas de Heráclito? Suele ser considerado como un genuino aristócrata (había heredado el título semihonorífico de rey βασιλεύς que cedió a su hermano), con los estigmas propios de esta clase: el orgullo y el desprecio por «la mayoría» (frag. 49: «uno sólo es diez mil para mí, si es mejor»). Este desprecio por la mayoría habría sido para algunos incluso el motivo de la oscuridad de su libro. Heráclito lo habría deliberadamente presentado oscuro (ἀσαφέστερον, de σαφως,γφῶς), para que sólo tuvieran acceso a él las minorías. Muchas anécdotas se cuentan de Heráclito en ese sentido: su carácter solitario y misántropo, su desprecio por sus conciudadanos (prefería jugar con los niños a colaborar en la legislación de la ciudad. Véase frag. 121). La famosa carta a Darío, en la cual declina la invitación que éste le hace para recibirle en su corte, con todos los honores, camina en este sentido. Pero tales anécdotas son invenciones construidas casi todas ellas a partir de un especie de dramatización de sus aforismos. (Por ejemplo, la hidropesía que se le atribuye es una invención inducida por su aforismo: «para las almas es la muerte convertirse en agua», como sugirió ya Patice, en su *Heraclits Einheitslehre*, 1886, que fue también quien defendió sistemáticamente la tesis de que la doctrina de la unidad de los contrarios era el centro de la metafísica de Heráclito). Por otra parte, esta reconstrucción fantástica que la doxografía nos transmitió de la vida de Heráclito, como solitario y misántropo, está en contradicción con otros informes doxográficos, a través de los cuales Heráclito se nos manifiesta como hombre políticamente implantado, interesado por las leyes de la ciudad «a las que hay que defender más que a las murallas». Como un pensador que, como nota Jaeger, para referirse a la sabiduría de los hombres escogidos, utiliza, no las palabras νοεῖν, νόημα, sino que prefiere la palabra φρονεῖν «con una paladina referencia a la conducta práctica del hombre».

Lo que puede asegurarse es que Heráclito no era ningún demagogo. Pero ¿puede llamarse a su pensamiento aristocrático? ¿Puede decirse que es aristocrático un pensamiento que predica, como verdad central, que el *Logos* es común para todos los hombres, que enseña que «debemos seguir lo que es común, aunque la mayoría viven como si tuvieran una sabiduría propia (frag. 2)?

Quizá el aspecto más impresionante, desde el punto de vista político y por sus implicaciones metafísicas, sea la actitud de Heráclito ante la guerra. Porque no se trata ahora del combate entre los elementos —del conflicto entre el fuego y el agua— sino de la guerra entre los hombres, entre las ciudades, entre los libres y los esclavos, entre los griegos y los persas. Como dice Gigón, Heráclito va mucho más allá que Homero y Hesiodo —y los refuta. Homero había proclamado a Ares el dios común de la guerra (Iliada, XVIII, 309) pero deseaba la

desaparición de ella (107); Hesiodo opone a la ley de la lucha, que rige entre los animales, la δική, la justicia, que preside a los hombres. Heráclito, en cambio, ve en la guerra, no un mal terrible que deba ser evitado, sino una realidad que hay que reconocer porque es, sencillamente, la realidad. «Homero se equivocó al decir: ojalá la discordia se apague entre los dioses y entre los hombres. Porque no veía que rogaba por la destrucción del universo; porque si su plegaria hubiera sido escuchada, todas las cosas perecerían (Diels, 12 a, 22)». No hay que huir de la guerra, sino afrontarla y aceptarla. En la guerra se discriminan los contrarios: los cobardes y los valientes, los esclavos y los señores. Es la concepción espartana, como observa Cappelleti. No cabe hablar de justicia o de injusticia: para Dios todas las cosas son justas, buenas y rectas —y sólo para los hombres unas cosas son malas y otras son buenas (frag. 102). Es cierto que estos aforismos pueden ser entendidos en el contexto de un absoluto escepticismo moral, del desinterés gnóstico más completo por las cosas del mundo. Pero también pueden ser entendidas en un contexto enteramente opuesto. Porque Heráclito no dice que para Dios nada es justo, sino que todas las cosas son justas. Por consiguiente, lo que es bueno y justo es lo que obtiene la victoria, la ley del más fuerte —en el sentido de Hegel, de Darwin o de Nietzsche. «Todas las cosas son justas» ¿no es también un juicio que supone la meditación sobre la diversidad de los códigos de valores de los diferentes pueblos —de la crítica etnológica, que aparece ya funcionando en Jenófanes («los etíopes tendrían a sus dioses negros y los tracios rubios»)? Heráclito habría profundizado en esta dirección —no podemos olvidar a Hecateo— en el sentido de una absoluta distanciación de sus propios valores, de un relativismo axiológico total, que prefigura acaso el de su discípulo Protágoras («el hombre es la medida de todas las cosas»). Pero el relativismo radical de Heráclito —si es que efectivamente puede serle atribuido— no es necesariamente un etnologismo, un escepticismo. Heráclito podía haberlo remontado precisamente mediante su concepción dialéctica del conflicto universal. De la experiencia etnológica, Heráclito no habría concluido que todo es malo y estúpido, que todo es injusto, —sino que todo es bueno, y que lo mejor es aquello que logra imponerse en el combate. Por eso «los dioses y los hombres honran a aquellos que caen en la batalla» (frag. 24).

7.—La Metafísica de Heráclito estaba llamada a tener un influjo difícilmente superable. El «modelo metafísico» de Heráclito será una referencia inexcusable para todo el pensamiento posterior. No solamente porque él se erige en un paradigma por el que habrán debido orientarse multitud de pensadores. Desde Protágoras y Cratilo, desde Platón (según Aristóteles, Met. A 6, 987, a 34 el πάντα ρει sería uno de los temas centrales de la Filosofía platónica) y los estóicos hasta

Hegel y Marx o Engels. Sino también porque, precisamente por su radicalismo, la metafísica de Heráclito hará posible la radicalización, a su vez, de otras direcciones de la metafísica, que, esbozadas en Jenófanes, sólo podían llegar a afirmarse, con la audacia que lo hicieron, como reacción a Heráclito. Sobre todo, Parménides.

§ 4

Parménides de Elea

1.—Parménides era ciudadano de Elea —una colonia fundada hacía poco tiempo (¿540?) por refugiados focenses. Diógenes Laercio (IX, 23) nos trasmite una información de Espeusipo, según la cual Parménides habría tomado parte activa en la vida política, hasta el punto de que él habría compuesto las leyes de Elea. Y, según Plutarco (ad. Col. 12, 26 a) todos los años los ciudadanos eléatas tenían que jurar «las leyes que Parménides (τοῖς Παρμενίδου νόμοις) les había dado». Estas informaciones nos ofrecen, por cierto, una imagen de Parménides antitética a la imagen de Heráclito transmitida por el propio Diógenes Laercio, un Heráclito que prefiere jugar con los niños en el Templo de Diana a trabajar en las leyes de los efesios. (Sin embargo, como ya hemos dicho, no es muy de fiar esta imagen apolítica de Heráclito, que acaso encierra la confusión entre una enemiga de Heráclito ante determinadas direcciones políticas y su aversión hacia la política en general).

Acerca de los años en que Parménides vivió, tenemos dos informaciones que no ajustan del todo: la de Diógenes Laercio (tomada seguramente de Apolodoro) y la de Platón, al principio de *Parménides* (127 b). Platón nos dice que Parménides llegó a Atenas (con Zenón) cuando tenía 65 años y que Sócrates, de joven, lo había conocido. Como Sócrates nació en el 470, suponiendo que tuviera entonces 19 años, la visita a Atenas de Parménides se habría producido hacia el 450. Pero entonces, según la información de Apolodoro, debía tener Parménides más de 80 años (porque Laercio pone su *floruit* —40 años— hacia el 500).

En todo caso, suele aceptarse hoy que Parménides estuvo fuertemente influenciado por los pitagóricos. Algunos doxógrafos incluso sugieren que fuera, de joven al menos, un pitagórico (por tanto, deduciríamos, llevando, en alguna medida, la «vida pitagórica»). Diógenes Laercio, transmitiendo ideas de Soción, nos dice que fue el pitagórico Ameinias, hijo de Diokaitos, y no Jenófanes, quien convirtió a Parménides a la vida filosófica. También Estrabón (VI, 1) hace pitagóricos a Parménides y a Zenón, su discípulo. Por último, suponemos que Parménides conoció la metafísica de Heráclito (los argumentos

de Reinhardt, en defensa de la tesis de la anterioridad de Parménides, respecto de Heráclito, no suelen hoy ser aceptados). Incluso que su Poema se dirige explícitamente, en parte o en todo, contra él. Por ejemplo, en el frag. 6 del Poema, cuando se refiere a «esos hombres ignorantes, bicéfalos (δικρανοι) para quienes el camino de todas las cosas es regresivo (παλιντροπός)». Simplicio (Diels, 28, b 6) ya interpretaba «bicéfalos» como referido a los que componen los contrarios; también el término παλιντροπός se ajustaría bien a la tesis de Heráclito, según la cual cada cosa se transforma en su opuesta.

2.—El nombre de Parménides va asociado a una metafísica de signo literalmente antitético a la metafísica de Heráclito: lo cual implica, desde luego, que ambos pensadores se mueven en torno a un mismo género de cuestiones. La metafísica de Heráclito nos enseña el *progressus* hacia el Cosmos, hacia el mundo de las formas, como única realidad, cuyos contenidos consisten en desaparecer continuamente para dar paso a sus opuestos, en la fluencia incesante, en la lucha a muerte de los contrarios. Concepción en la que reconocíamos el límite del monismo jonio, el monismo inspirado por las «musas jonias», el monismo cosmista. Parménides nos ofrece el modelo metafísico antitético: el *regressus* del mundo de las formas, y de las formas del mundo, hacia una serena realidad, en la cual las oposiciones se han desvanecido. Una metafísica que nos presenta los contenidos o formas de la realidad no como entidades que consisten en desaparecer sino en aparecer, porque son fenómenos, manifestaciones de un ser impasible, inmóvil, que permanece en la paz de un éter inmortal. Las «musas itálicas» alientan en Parménides más que en ningún otro pensador, hasta el punto de que el *Cosmos* en su sistema llega a ser borrado, desvanecido por su soplo (acosmismo).

Heráclito ha ofrecido su metafísica en aforismos inconexos y sibilinos, oscuros, breves como relámpagos que brillan y desaparecen, en una sucesión de naturaleza musical; Parménides ha expuesto su metafísica en un poema en hexámetros, que se van desplegando según un encadenamiento (el primer embrión del método axiomático deductivo) que recuerda la unidad inmóvil, estatuaria, de las mismas cosas, que según el versículo 26 del poema, están en el *Ser* vinculadas por cadenas inquebrantables (μεγάλων δεσμῶν).

¿Cómo es posible que, después de Heráclito, Parménides se haya atrevido a presentar una sabiduría tan antitética, una sabiduría que se manifiesta en violenta polémica contra las opiniones, no ya de Heráclito, o de los pitagóricos, sino de los mortales (βροτῶν δόξας), de los hombres en general, a quienes llama ciegos, necios, estúpidos? Aún cuando Parménides presenta su doctrina en contra de Heráclito o de los pitagóricos, parece evidente que él no concibe su visión de «maestro de la verdad» como limitada a deshacer opiniones erróneas produ-

cidas en las escuelas, pitagóricas o heraclíteas *(idola theatri,* diríamos con Bacón). Sino que, a lo sumo, considerará estos errores como muestras de un error más profundo, que dimana de la misma naturaleza de los hombres *(idola tribus)*. Y, por ello, no cita a Heráclito ni a Pitágoras, cuyas opiniones son, desde la intemporalidad de su evidencia, simplemente esto, βροτῶν δόξαι. Parménides, en su Poema, se dirige también, por consiguiente, a los mortales, como maestro de una sabiduría nueva —y tiene conciencia de que su sabiduría es mucho más difícil que la que enseñaron sus precursores, que es menos extravagante (diríamos nosotros), más cercana a las opiniones comunes. Evidentemente, si Parménides se sentía envuelto por una nueva evidencia, que tan distinta es respecto de las creencias de los restantes hombres, hubiera sido un hipócrita si no hubiera llamado a estos hombres «imbéciles», «sordos», «gentes sin juicio» (ἄκριτα φῦλα). Y cuando insulta de este modo, a la vez que publica su Poema, en lugar de guardarse para sí su sabiduría y su desprecio, es porque esos insultos son los insultos de un «maestro de sabiduría» que se dirige a los hombres para enseñarles una verdad desconocida, pero que puede llegar a ser conocida, una verdad que los hombres necesitan conocer para su provecho. No es, por tanto, una simple «teoría» lo que Parménides quiere enseñar: es una enseñanza salvadora, una metafísica.

Werner Jaeger entiende el Poema de Parménides como un Poema religioso, ejecutado a partir de una inspiración mística, casi un éxtasis. Pero hay que tener mucho cuidado, desde una perspectiva materialista, con el adjetivo «religioso» cuando se aplica al Poema de Parménides. Se da la circunstancia de que en el Poema, en su parte primera, en donde se muestra la «vía de la verdad», se ha omitido cuidadosamente el nombre de Dios (ni siquiera el dios de Jenófanes) y se han relegado a segunda parte —la parte que se refiere a las apariencias, a las opiniones estúpidas de los mortales— todos los nombres divinos. También en la Introducción al Poema figuran, es cierto, nombres religiosos y, en particular, es en la Introducción donde Parménides nos dice, a fin de cuentas, que es una diosa (ϑεὰ) la fuente de su sabiduría. Es la diosa quien le revela la verdad. Pero aún esta misma circunstancia es altamente significativa y encierra una ironía objetiva que, si la solemnidad del escenario no lo impidiese, nos recordaría aquella broma de Nasica a Ennio (el pitagórico) que nos transmite Cicerón: Nasica ha llamado en casa de Ennio y la esclava, por orden suya, le dice que no está en casa. Ennio devuelve la visita y es el propio Nasica quien le dice ahora que no está en casa. «¿Es que yo voy a creer a tu esclava y tú no vas a creerme a mí?». Porque a fin de cuentas, aquello que la diosa revela a Parménides es que «ella no está en casa», que ella no existe, ni siquiera existe su casa, el cielo en cuanto separado de la tierra, porque todo es uno. También el demonio

de Sócrates enseñará a Sócrates que sólo sabe que no sabe nada. La religiosidad del poema de Parménides es, nos parece, rigurosamente atea. ¿Y qué puede significar «religión» al margen, no ya de sectas constituidas (órficos, sacerdotes de Cibeles) —sectas que «quieren encerrar a Dios en un templo» o, por lo menos, «encerrar a los fieles en el templo» para adorar al dios personal ubícuo— sino al margen de un Dios personal? Al Dios de Abraham, de Moisés, de Jacob, a quien podemos hablar; incluso al margen del «Dios de los filósofos» (el Dios de Jenófanes o el Dios de Aristóteles) que es un Dios a quien ya no podemos hablar ni puede hablarnos. Un Dios —para repetir la frase que Don Juan Valera aplicaba al Dios de los kraussistas españoles— a quien ni María Santísima, con ser su madre, podría reconocer. El Dios de la religión es un Dios personal y, por tanto, rigurosamente antropomórfico. A Teófilo, los monjes cristianos quieren matarlo por negar que Dios tiene barbas. Cuenta Casiano que a un monje se le pudo persuadir a duras penas de que Dios no tenía cuerpo y que lamentaba luego no poder hacer oración «porque le habían quitado a su Dios» (Daniel Ruiz, Introducción a los *Tratados Ascéticos* de San Juan Crisóstomo, B. A. C., pág. 41).

Nos encontramos, ante Parménides, no menos que ante Heráclito, con un racionalista «ilustrado» del mismo cuño jónico, que ataca a los dioses populares, que ni siquiera mantiene el nombre de Dios (el Dios de los filósofos) y que parece querer ofrecer con su Poema nada menos que una alternativa a las grandes epopeyas teológicas, particularmente a la Teogonía de Hesiodo. Es muy peligroso, en resolución, aplicar al Poema de Parménides, como hace Jaeger, la calificación de «poema religioso». También es verdad que, desde la perspectiva sistemáticamente teológica que adopta Jaeger en su *Teología de los primeros filósofos griegos,* al pretender poner en relación, muchas veces imaginaria, las ideas de los filósofos, con las ideas religiosas, el Ser con Dios, lo que consigue efectivamente es poner a Parménides en relación con Hesiodo, coordinar los escritos de los filósofos, ahora el Poema de Parménides, con los escritos religiosos, ahora la Teogonía hesiódica. Y Jaeger obtiene, por mediación de esta coordinación, resultados de verdadera importancia. Porque, tras la comparación, resulta que puede decirse, al parecer, que Parménides ha elegido cuidadosamente la misma forma literaria que eligió Hesiodo, la forma más solemne para hablar de lo más solemne. Parménides, en Italia, es un jonio entre gentes que hablan sobre todo el dialecto dorio —y por ello, si quiere dirigirse a ellos, ha de hacerlo en un lenguaje común, aunque sea arcáico, y escoge el de Hesiodo. Y no sólo ésto: comienza, como Hesiodo, presentándose como inspirado por una diosa—, contrafigura de las musas helicónidas. El poema es así una alternativa a la Teogonía. Pero ¿es por ello religioso? Si es una alternativa que precisamente no

habla de los dioses —salvo como ilusiones propias de los mortales— ¿no es una alternativa, pero de la religión? ¿No es un Poema en el que se ofrece a los griegos, como alternativa a los dioses olímpicos o a los dioses órficos, precisamente la evidencia de una realidad escrupulosamente atea? ¿Qué quiere decir entonces «religioso» como calificativo del Poema de Parménides? Sin duda quiere decir algo negativo: que no se trata de una enseñanza de «oficio», de ciertos análisis de índole técnica en los que, por ejemplo, se debaten cuestiones de lógica formal, el principio de identidad en el sentido lógico formal o cosas similares. Y, desde un punto de vista positivo, acaso aquello que pueda encerrar el adjetivo «religioso» aplicado al Poema de Parménides, se nos da en el contexto de un «misterio del ser» (contexto en el que Jaeger nos introduce hábilmente, utilizando un término del lenguaje religioso: «misterio», como para mantener la conexión con la religión, aún después de haber reconocido que Parménides no habla de Dios). Pero el «misterio del ser» sólo puede llamarse religioso cuando (aparte del término contaminante «misterio») gratuitamente se entiende por religión precisamente el interés hacia ese «misterio del ser». Sin olvidar que en las religiones positivas podemos encontrar muchos contenidos genéricos, y no específicamente religiosos, por ejemplo, en el contexto del tema del «poder espiritual», de la energía que moldea internamente las almas, de una energía verdaderamente pedagógica, sin la cual, ninguna sociedad ha podido históricamente concebirse. Evidentemente, las iglesias, los especialistas religiosos, los sacerdotes, han detentado, a veces de un modo exclusivo, este poder espiritual, hasta el punto de que, por metonimia, se le llama con frecuencia religioso. Pero los grandes racionalistas metafísicos presocráticos, y Parménides en primer término, acaso han buscado precisamente arrebatar ese poder a las religiones, incluso tomando de ellas —¿de las religiones hindúes en el caso de los eléatas?— precisamente los componentes no religiosos (si religión es el diálogo con las personas divinas) que contienen. Se ha sugerido alguna vez (Gompertz, por ejemplo) si la crítica eleática al mundo de las formas no tendrá algo que ver con el «velo de Maya» del Vedanta, que oculta el Ser, un Ser cuyos únicos atributos fueran la existencia, el pensar y la beatitud: *Sat, cit. ânanda.* En todo caso, sin perjuicio de que, en la ulterior dialéctica de la confluencia entre los diferentes poderes espirituales, el propio Ser de Parménides, a través de su reelaboración teológica (pero tampoco religiosa) haya de convertirse en uno de los principales paradigmas del Dios de los filósofos, a saber, el Acto Puro aristotélico. Y, de este modo, el *Ser* de Parménides podrá, a su vez, ser asimilado e incorporado por la corriente de las grandes religiones universales, sirviendo de alimento racional al Dios de los musulmanes —el Dios de Averroes— y al Dios de los cristianos —el Dios de Santo Tomás. De lo que se trata es de evitar la inversión

de las relaciones, interpretando al *Ser* de Parménides como una anticipación del ente teológico («todavía con algunas adherencias físicas, ligadas al primer grado de abstracción»). Como una anticipación del Dios de Aristóteles, de Averroes o de Santo Tomás. Porque, si nuestra interpretación es correcta, no cabe confundir una asimilación (incluso, diríamos, un secuestro) con una anticipación, concepto, que, en este caso, nos parece anacrónico. La columna de Trajano en Roma no anticipaba el triunfo del pontificado cristiano, y no estaba calculada para servir de pedestal a ningún santo; sin perjuicio de lo cual el Papa Sixto V (1587) le puso un San Pedro encima. Si el Ser eleático puede servir de pedestal al ente teológico, en cambio, el ente teológico no puede sostener al *Ser* de Parménides, que es rigurosamente ateo.

3.—Consideramos, como verdaderamente esencial en la acción cultural de Parménides, el proceso de «desprendimiento» que ella ha operado de Ideas ontológicas, a partir del material ordinario. «Desprendimiento» que Parménides logra en un grado mucho más importante que sus precursores (que desprendieron ya ideas tan significativas como ἀρχή, κόσμος, ἕν... pese a que ellas mantenían una compenetración casi inextricable con otros conceptos tales como *fuego, aire, impar)*. Pero el eleatismo va a moverse ya entre una gran masa de términos abstractos, tales como «ingénito», «inmóvil», «pensar» y sobre todo, «Ser». En cierto modo, podríamos afirmar que el eleatismo se define como la Escuela que ha «desprendido» de sus contextos práctico-empíricos originarios la idea de *Ser* —y Parménides, como el pensador que ha desarrollado los contenidos de esta noción central («en la Gramática griega»), hasta el punto de erigirla en el núcleo de la Metafísica. Este significado nuclear que el *Ser* recibió en la Escuela eleática lo perderá, sugerimos, en la Filosofía platónica —*El Sofista*— y lo recuperará en la metafísica neoplatónica, en la escolástica musulmana o cristiana, y en el hegelianismo o sus epígonos (como pudiera serlo el existencialismo).

En este marco, comenzamos entendiendo la afirmación, tan usual como solemne y ambigua, según la cual, «Parménides ha sido el descubridor del Ser». Pero no parece que fuera suficiente reducir la cuestión al plano gramatical (aunque éste sea imprescindible) sugiriendo, al modo de la filosofía analítica, que la acción de Parménides pueda caracterizarse simplemente como el conjunto de operaciones que han «distorsionado» las reglas ordinarias del verbo griego. Las «distorsiones» del verbo «ser» operadas por Parménides serían episodios del *desarrollo* de la lengua griega (es decir: del pensamiento griego, del propio mundo antiguo), en tanto que han *generado* usos lingüísticos efectivos. Si el verbo «Ser» pudo recibir en manos de Parménides estos desarrollos será debido a que los contenía virtualmente. Y efectivamen-

te, el verbo «Ser» ofrecía peculiaridades capaces de *generar* (en el sentido de la Gramática generativa) usos peculiares. Desde nuestro punto de vista —que no es gramatical— subrayaríamos la conveniencia de enfocar las peculiaridades del verbo «Ser» desde su propio contenido semántico —en términos gramaticales: desde el punto de vista del *semantema verbal* εἶναι. Sin perjuicio de que reconozcamos que ese «contenido pleremático» sólo puede ser determinado a través de sus propias realizaciones gramaticales, por lo cual la perspectiva semántica de la que hablamos no sería propiamente otra cosa que un *progressus* consecutivo al *regressus* a partir de las realizaciones gramaticales: sintácticas, modales, aspectuales, etc. Ahora bien: las peculiaridades del verbo εἶναι, en su comportamiento gramatical, suponen el funcionamiento del sistema gramatical íntegro, porque se dan en su contexto; pero se nos manifiestan según dos «canales» principales, a saber, el «verbal» y el «nominal». Las peculiaridades verbales y nominales del semantema εἶναι, no son consideradas aquí, como hemos dicho, desde el punto de vista de los métodos propios de la Gramática, puesto que lo que nos interesa es mantener la perspectiva del significado de εἶναι en tanto se combina con esas características gramaticales.

1) El verbo εἰμί se nos aparece, ante todo, en sus formas verbales. Las formas verbales, que como es sabido, desempeñan un oficio central en la constitución del enunciado griego, que consideramos compuesto de *sujeto* y *predicado* (Jean Perrot, *Le Grec Ancien*, en *Le Langage*, La Pleiade, pág. 918). A veces, el enunciado se reduce a la forma verbal: «τρέχει» (en donde «ει» desempeña papel de sujeto») más raramente el enunciado no lleva forma verbal, por lo que los papeles de sujeto y de predicado serán desempeñados por formas nominales. Y entonces el verbo *ser* aparece ya como un nexo capaz de interponerse entre ambos términos. Ahora bien: normalmente el sujeto comporta un lexema nominal, y el verbo desempeña la función de predicado (predicado verbal). El predicado verbal contiene generalmente la noción de algo de lo que el sujeto participa (activa o pasivamente). Desde el punto de vista lógico, podría verse siempre el predicado verbal como una relación originariamente no reflexiva pero que, a lo sumo, está reflexivizada (cuando el sujeto figura como participante de la acción verbal). La atribución (es decir, el carácter atributivo de los predicados) desempeña un papel muy importante en el enunciado griego. Se diría que el modo de pensar griego es predominantemente atributivo («a ciertos sujetos se les atribuyen ciertas relaciones o predicados materiales» lo que podría ponerse en conexión con el sustancialismo de la metafísica griega). Ahora bien: el caso límite de la atribución está representado por los enunciados con predicado nominal. Estos constituyen ciertamente un caso límite en donde el atributo toma el valor predicativo, por cuanto el verbo

está aquí vacío de contenido informativo («ser») —como dice Perrot, *op. cit.* pág. 922. Desde el punto de vista semántico diríamos que el semantema verbal εἶναι difícilmente puede ser predicado, porque su contenido semántico es tal que absorbería al sujeto en su propia función de tal. En el fondo, tal es la crítica de Kant a la concepción del ser como predicado: el sujeto ya debe ser; luego predicar el ser es suponer que el sujeto no era, lo que es absurdo. Por este motivo comprenderíamos la peculiar forma copulativa que toma el semantema εἶναι en sus funciones verbales: una forma esencialmente sincategoremática, abierta, una suerte de predicado formal, gramaticalmente llamado *cópula*. Desde el punto de vista lógico diríamos que este caso particular (el de las oraciones de predicado nominal) contienen un atributo (que es una relación material) y una cópula, que es una relación formal de identidad (interpretable según los casos por «=», «⊂», «∈», «∋»). Por consiguiente, en sus funciones verbales copulativas, el verbo ser se caracterizaría por su contenido semántico «vacío» (en realidad, por ser una relación de identidad).

Franz Bopp, en su famosa Memoria *Uber das Conjugationssystem der Sanskritsprache* (Frankfurt, 1816, pág. 3 y siguientes) advertía que, a falta de un verbo plenamente abstracto (*Verbum abstractum*, Sein, esse) la mayor parte de las lenguas se sirven de un verbo que incluye la noción de existencia. Cabría, en principio —dice Bopp— un «verbo abstracto» con flexión indicativa solamente del nexo entre sujeto y predicado (y acaso, pensamos nosotros, los *predicables* de Porfirio podrían ser considerados en la línea de esta «flexión»). Pero no es nada probable que un *verbum abstractum* pueda formar parte de un sistema lingüístico relativamente primitivo. No se niega que exista la «función copulativa», pero solamente como función ella misma abstracta, que actúa en conexión con las funciones dialécticas más concretas que pueden atribuirse a la «cópula» (Cassirer subrayaba cómo él «es» de la cópula casi infaliblemente se remonta hacia una significación original sensible-concreta, por ejemplo, estar en este o en aquel lugar del espacio). En el sánscrito, Bopp señaló ya los dos verbos que corresponden a *esse*, a saber: *asti* y *bhavati*. *Bhavati* expresa el nexo, pero también la existencia. Viene de la raíz *bhu* de donde proceden términos que expresan existencia (*bhavana, Prabhu, bhuta* = cosas engendradas). La raíz *bhu* se corresponde precisamente con el griego φυειν (*nascor* = = engendrar, de donde φύσις). La Idea que atraviesa *bhu* ha sido, por tanto, el núcleo de la Metafísica jónica —una Metafísica «cósmica», o mejor, ontológico-especial. Pero, en cambio, se diría que Parménides está «desprendiendo» la Idea que atraviesa el verbo εἶναι, que se corresponde con la raíz sánscrita *as-*. En este sentido, podría decirse que

Parménides está desarrollando la significación ontológica de una Idea mucho más abstracta —una Idea *lógica:* el ser en cuanto cópula compositiva, λόγος, y selectiva. En *Homo est mortalis,* el *est* no tendría sólo la función copulativa abstracta, como si se agotase en servir de nexo entre los términos *Homo* y *mortalis.* Está también *desconectando Homo* de otros posibles términos, con lo cual la «función copulativa» se nos revelaría asociada, sin salir del plano operatorio, con una «función selectiva», que aproximaría el *verbum abstractum* a un verbo activo, pero activo ya en este mismo plano operatorio-lingüístico. El verbo *asti* se aproxima al concepto de *verbum abstractum* y difícilmente (decía Bopp) podría derivarse de él un nombre distinto del participio *asat.* Otro tanto habría que decir del verbo εἶναι. Porque este verbo tiene la peculiaridad de poder desempeñar la función de cópula y de nombre (τό εόν, «lo que está siendo») peculiaridad que, en principio, no es nada extraña desde una concepción no puramente «formal analítica» de la función copulativa.

Combinada con esta peculiaridad del verbo «ser», ofrece un gran interés filosófico —por la proximidad que puede tener con el desarrollo eleático de la Idea de Ser— otra peculiaridad gramatical del semantema verbal εἶναι, a saber: el ser un semantema «no-transformativo», es decir, un semantema cuyo significado excluye toda modificación del sujeto o del objeto (complemento) del enunciado (M. Sánchez Ruipérez: *Estructura del Sistema de Aspectos y Tiempos del verbo griego antiguo,* párrafo 90). Esto no significa que los semantemas verbales no transformativos envuelvan idea de reposo: τρεχὲιν, «correr» es un semantema no transformativo (acaso envolvieran la noción de estabilidad, de un mantenerse uniforme en el propio movimiento). Es relevante en este contexto el que precisamente el verbo εἶναι no tenga aoristo. El supletivismo con γιγνομαι «llegar a ser», «hacerse» ha sido discutido a fondo en base precisamente a que γιγνομαι es un semantema transformativo. «De εἶναι se esperaría en el aoristo un sentido puntual ingresivo, 'llegar a ser', 'devenir', que efectivamente es expresado por γενέσθαι, pero el valor neutro de γενέσθαι, que expresa la noción verbal transformativa de 'devenir', con indiferencia a la expresión de la duración, no es el valor neutro que se esperaría en un aoristo de εἶναι, el cual debería expresar la noción verbal no transformativa de 'ser' con indiferencia a la expresión de la duración... No hay, por consiguiente, en εἶναι/γενέσθαι una oposición de valores aspectuales igual a la de presente/aoristo» (S. Ruipérez, § 192). Ahora bien: que εἶναι esté al margen del aspecto aoristo, no implica que por tanto εἰμί sea un tema de presente, y si se le considera tal, es por motivos puramente formales (porque es capaz de formar un presente de indicativo, tiempo del que carece el tema aoristo). Luego εἰμί es neutro en cuanto a la

oposición aspectual presente/aoristo (S. Ruipérez, § 192). Sin duda, esta circunstancia es muy relevante en cuanto a la Idea misma realizada por el semantema verbal εἶναι, que desde luego hay que comprender como algo más que un contenido gramatical. Por serlo, es a la vez una organización racional del mundo asociada a los pueblos que hablaban el griego.

2) El verbo εἶναι aparece también como nombre. Aquellos gramáticos que sostienen que en rigor todo verbo es ya un nombre, preferirían decir que el verbo aparece como nombre particularmente cuando lleva morfemas intensos (no extensos), como ocurre con el infinitivo, εἶναι. Y, desde luego, en el participio, en donde ya los gramáticos tradicionales hablaban de un verbo funcionando como nombre, como un adjetivo que, apelando (Dionisio de Tracia) al concepto platónico, se decía «participado» (μετοχή) por un sujeto. Ahora bien, se ha dicho que la práctica griega de anteponer el artículo neutro al infinitivo —τό λεγειν, τό φυναι— facilitaba un proceso de abstracción característico. Pero resulta que en griego no se encuentra (τό) εἶναι (ni se podía encontrar, añade Burnet, nota 2 de la página 206 de la traducción francesa de su obra), aunque sí se encuentra τό ἐόν. En cambio, el verbo εἶναι aparece en formas participiales, de futuro o de presente (en forma masculina —ὤν, ὄντος—, femenina —οὖσα ονσηϛ— y neutra —ὄν, ὄντος). Y estas determinaciones o realizaciones participiales del semantema verbal εἶναι plantean una situación similar (derivada de su mismo contenido semántico) a la que planteaban las realizaciones verbales copulativas: que parecen vacías. Un participio, en general, alude a un sujeto material que lo participa. Pero la participación de εἶναι parece que no tiene referencia a un sujeto especial, no tanto porque no se pueda encontrar ninguno, cuanto porque cualquier cosa puede ser candidato. ¿Cómo podría ser sujeto cualquier forma derivada de εἶναι? El ser no puede ser predicado, decía Kant; pero ¿cómo podría ser sujeto? No estamos hablando en términos gramaticales sino más bien lógicos, porque gramaticalmente sí puede serlo: τὸ ἐόν.

Pero cuando Parménides está utilizando el verbo «ser» en enunciados cuyo sujeto es el ser, y en cuyo objeto-predicado, aparece también el ser, la dificultad sube de punto, porque ya no se sabe de que se está hablando: ἐὸν γαρ ἐοντι πελάξει («lo ente toca a lo ente» del fragmento 8,22). Cuando digo «el sol es» el sujeto es determinado y, o bien mi afirmación lo redunda, o bien simplemente sugiere los predicados virtuales que pueden aplicársele: «el sol es brillante», «el sol es divino». No me parece que se dice algo demasiado profundo cuando se observa que «acaso los pensadores eleáticos confundieron la función del ser copulativo con la función del ser predicativo». Porque si las confundían era en virtud, no de una torpeza mental, subjetiva, sino

en virtud de una objetiva continuidad, como se confunde la circunferencia con la elipse de distancia focal cero. Pero cuando hago del ser un sujeto, «sustantivándolo» (τὸ ἐὸν, etc.), me encuentro ante una situación imprevista, pero acaso no carente de sentido. Por ejemplo si concedemos que el sujeto debe ser siempre algo determinado (una forma dada en el mundo) al tomar al ser como sujeto ¿no estoy propiamente tomando como sujeto a todas las cosas (a todas o a cada una)? Es decir, ¿no estoy formulando (*ejercitándolo* con los recursos de la gramática disponible) algo similar a lo que *represento* cuando me refiero al mundo, a la totalidad —en el sentido monista— incluso a Dios? «El ser es» το ὄν ἔστιν, es algo más que una «tautología» —porque, ya gramaticalmente, es una forma límite. Acaso un modo de formular, por ejemplo que «cada una de las cosas que existen, y su conjunto, existen unas ante otras», o acaso sólo que *todas* existen del mismo modo que cada una ante lo que no es ella; por tanto, que ante el «no ser» relativo, existe como ante el «no ser» absoluto. Por tanto, que la expresión «el ser, es» significa «no es el no ser», οὐχ ἔστι μή· εἶναι·

En cualquier caso, parece que siempre que alguna forma del verbo ser (sustantivada, como participio) funciona como sujeto, o bien, siempre que estamos ante una forma sustantivada del verbo ser, estamos presuponiendo algún sujeto determinado o determinable, una suerte de variable. Gramaticalmente, puede desempeñar esta función de variable alguna otra palabra, como el artículo, como ocurría acaso en el Poema, en el verso 3 de la Introducción, cuando se nos dice que «el» ciertamente y de cualquier modo «es» —ἡ [μὲν ὅπως] ἔστιν—. Podríamos traer aquí la distinción clásica entre los dos sentidos de ser, el ser como *esencia, (So-Sein)* y el *Ser* como *existencia (Da-Sein)* —o para aproximarnos, con otra terminología distinta, la de Frege, el *sentido* del ser (Sinn) y la *referencia* del ser (Bedeutung) o todavía en un giro semiantropomórfico, el *qué* es el ser y el *quién* es el ser.

Cuando escuchamos las fórmulas labradas por Parménides («el ser es», «el ser es infinito», «el ser es eterno», «el ser es inmóvil») la primera impresión es que no sabemos de que estamos hablando, no sabemos de que se trata; acaso el sujeto es un «impersonal» —«es» equivaldría a «llueve», por su forma. «El ser es infinito» —pero, ¿cuál o quién?—. Y, en particular, ¿qué queremos decir cuando decimos qué *es?* ¿Qué sentido tiene el ser (si es que este sentido no es vacío, no ya el vacío de la clase vacía, sino el vacío de toda clase) cuándo se usa como atributo y cuál es su referencia?

Existe toda una escuela de interpretación de Parménides —una escuela que podíamos llamar «ontologista»— que da por supuesto que el *Ser*, por Parménides descubierto, tiene un *sentido* y una *referencia* características, por misteriosas que estas puedan resultar. Desde el punto de vista teológico, el Ser del que Parménides estaría hablando

sería el «Ser por esencia», el *Ser* que se define por *Ser* («soy el que soy», en una interpretación conocida, pero poco respetuosa con el alcance enfático de la frase). El *Ser* cuya esencia es *ser, existir (ipsum esse subsistere)*, es decir, Dios. Todavía se escucha, como un eco lejano, este resonido teológico en las interpretaciones *ad modum* de Heidegger o de Jaspers, incluso de la fórmula de Jaeger: «el misterio del ser». Desde la perspectiva del materialismo filosófico, no es posible aceptar semejantes interpretaciones ontologistas del ser de Parménides. Y, ante todo, por motivos metodológicos. Aún en el supuesto de que ese Dios existiera, no podíamos presuponerlo como referencia del sentido del *Ser* del Poema de Parménides. No solamente porque Parménides, como hemos dicho, es ateo, sino porque en todo caso, aunque no lo fuera, las referencias a partir de las cuales Parménides hubiera podido llegar al sentido teológico del Ser no pueden ser Dios mismo, a quien ningún filósofo (sin caer en el misticismo, es decir sin salirse del campo de la filosofía) puede decir que comienza por conocer. Esforzarse, cuando nos enfrentamos con el Poema de Parménides, por alcanzar una comprensión del ser —por el éxtasis, por la angustia— para poder iniciar, con la debida reverencia, la interpretación del «Sentido del Ser» de Parménides es situarse ya desde el principio en unas coordenadas que caen más allá del materialismo filosófico.

Existe otro sistema de coordenadas cuyo robusto aspecto materialista no puede menos de solicitar nuestra atención: es el sistema de coordenadas utilizado por Burnet. Según Burnet, el sentido del ser de Parménides es el ser corpóreo, «la materia o cuerpo», el ser que llena el espacio, (el *plenum*) —frente al vacío. Por consiguiente, —dice Burnet— cuando Parménides habla del *Ser*, está significando el *plenum*; cuando habla del *no-Ser*, significa el *vacuum*. Cuando dice que *«el Ser es»*, quiere decir que el cuerpo existe (y que existir es un existir corpóreo). Y cuando afirma que «el no-ser no-es», está diciendo que el vacío no existe, está enfrentándose a los pitagóricos, a su teoría del vacío y a su teoría del ser resuelto en unidades discretas. Burnet confirma su interpretación apoyándose en el fragmento 8, en el cual ve al ser existir en el espacio, porque la forma esférica le es atribuida al ser «completamente en serio». También recuerda Burnet una interpretación de Aristóteles, *De Caelo*, Γ 1, 298 b 21), según la cual «Parménides no creía en nada que no fuera una realidad sensible».

Sin embargo, la tesis de Burnet no puede ser aceptada tal como él la expone. Es excesivamente grosera, y gracias a ello resulta tan clara. Al no distinguir Burnet entre los distintos planos del significar —nosotros nos limitamos aquí a operar con la distinción *sentido/referencia*— resulta que sus afirmaciones («la aserción *el es* vuelve sencillamente a decir que el universo es un *plenum*») se dirigen tanto al *sentido* del ser como a su *referencia*. Incluso se diría que Burnet nos

remite, en su interpretación, aún más al *sentido*, porque en la frase citada de Burnet, la *referencia* parece ser el universo, y el sentido parece ser el *plenum*. Parece como si Burnet diera por supuesta una identificación entre materia y corporeidad (M_1) al menos cuando se enfrenta con Parménides.

Desde la perspectiva del materialismo filosófico, no es posible aceptar la interpretación corporeista que del eleatismo hace Burnet y en virtud de la cual el eleatismo se reduce a materialismo grosero. Burnet, ciertamente, es un excelente correctivo de las interpretaciones teológicas de Parménides, para las cuales la corporeidad del ser eleático aparece a lo sumo como un residuo, como una adherencia que el ulterior progreso de la abstracción filosófica debería eliminar. (*Nous* de Anaxágoras, *Acto puro* inmaterial de Aristóteles). Lo que en todo caso nos enseña Burnet es que la corporeidad del ser eleático no es un «residuo» de etapas más primitivas de la abstracción metafísica, sino un componente central de la Idea del Ser. Y esta enseñanza, desde luego, la damos aquí por recibida plenamente. Sin embargo, no parece que de ella haya que inferir que el sentido del Ser de Parménides sea precisamente el *plenum*. Si así fuera ¿no resultaría enteramente inverosímil toda la acción espiritual de Parménides, como maestro de sabiduría que se dirige a los mortales para manifestarles una verdad salvadora? Porque el sentido de esa verdad, tal como se nos revelaría en la interpretación de Burnet sería este: que la realidad auténtica es una «bola maciza» —que ésto es lo que significa *plenum*—, esférica, única, compacta e inmóvil. Pero ¿cómo una representación de esta índole podía suscitar una acción como la de Parménides? Su *Ser* más se parecería a la «bola de Fourier», utilizada en las experiencias de hipnotismo para fijar la atención de los pacientes, que a una Idea metafísica. Además, la interpretación de Burnet reduciría, aunque no quisiera, el enfrentamiento entre Parménides y los pitagóricos a una suerte de prefiguración de la polémica científica (categorial) entre Torricelli y Descartes. Y aunque es cierto que la polémica sobre el vacío tiene muchas connotaciones ontológicas, sin embargo y precisamente por ello, el *Ser* de Parménides no se reduce a los términos de esa polémica.

Suponemos, en resolución, que el *plenum* no es el *sentido* del ser eleático, aún cuando si constituya una parte central de su *referencia*. Se podría ofrecer el siguiente argumento: que el ser no sea el vacío (o que no comprenda en su sentido al vacío) no significa que su sentido positivo sea el *plenum*. El *plenum* sería una determinación categorial que recibe el ser. Determinación categorial; porque el vacío, su apariencia, se establece diaméricamente entre los diversos cuerpos, partes del ser distanciados entre sí. Por respecto al vacío entre ellas, se configura la noción de *plenum*. Por tanto, cuando se extiende esta noción de *plenum* al todo —y no a unas partes frente a otras— se le está de-

terminando categorialmente. Pero el *plenum* no es la única determinación del ser —y por tanto no es el *sentido* del ser. Las principales pruebas que podría aportar, y que se mantienen en un plano ontológico-especial similar al de la interpretación de Burnet, son las siguientes: 1.°) La propia Idea del *plenum* esférico es más que una Idea corpórea (M_1), puesto que incluye connotaciones terciogenéricas (M_3) tales como la identidad. 2.°) En el sentido de la Idea del *Ser* eleático está presente, creemos, más aún que cualquier connotación espacial (el *plenum*) una connotación temporal. El *Ser* que es *ingénito* y que es *imperecedero*, es un ser entendido desde una perspectiva temporal. Y este sentido temporal no puede reducirse al sentido espacial, ni siquiera deducirse de él. Sin embargo, como intentaremos mostrar, con las connotaciones temporales (que no excluyen las espaciales) podemos entender el principio fundamental de Parménides, el llamado principio de identidad («el ser es») como un principio que, lejos de reducirse a una tautología analítica, lógico-formal, es un principio sintético, un principio ontológico-dialéctico, un principio de recurrencia ontológica, de excepcional importancia en la historia del materialismo.

4.—El *sentido* de la Idea de Ser, por consiguiente, no puede confundirse con las *referencias* determinadas que de él podemos ofrecer (*Dios* o el *plenum*). Pero, por otra parte, el sentido eleático de la Idea de Ser contiene toda referencia posible. Así podía interpretarse la célebre fórmula del poema: τό γὰρ αὐτό νοεῖν ἔστιν τε χαι εἶναι. Algunos traducen esta fórmula así: «una y la misma cosa es el ser y el pensar» —como si Parménides estuviera formulando un principio hegeliano. Pero esta traducción, además de ser un anacronismo histórico, es un anacronismo gramatical, al erigir a un infinitivo (con o sin artículo) en sujeto de una frase. El infinitivo, observa Burnet, mantendría aquí una antigua función de dativo. El significado de esta fórmula sería: «la misma cosa existe para el pensar y para el ser». Es decir: aquello que no existe, no puede ser pensado y recíprocamente. ¿Y sus contrarios: aquello que puede ser pensado existe y recíprocamente? Seguramente: en cuyo caso el principio de Parménides estaría muy cerca del que inspira el argumento ontológico. Ahora bien: como las referencias del *Ser* son los entes, todos los entes, según este principio metodológico resultará que el sentido del ser sólo podrá ser pensado a partir de lo existente, es decir, a partir de sus referencias. El sentido del ser es el conjunto de sus referencias: la esencia sólo a partir de la existencia se nos manifiesta. Pero como, a su vez, según vemos, estas referencias sólo se significan por la mediación de sus sentidos, parece que estamos aquí envueltos en un círculo que nos impide determinar el significado del Ser de Parménides, dado que no se nos dan las referencias de un modo positivo. Por ello, si se quiere proceder metódica-

mente en la interpretación del Poema —es decir, si no se quiere simplemente inyectar un sentido o unas referencias *(Dios,* el *cuerpo)* que nosotros pongamos— es preciso mudar por completo el estilo de la interpretación. Y el único camino es tratar de ajustarnos al proceder mismo *ejercitado* por el Poema. En él, ciertamente, no se nos ofrecen referencias positivas: por tanto no podemos extraer un sentido positivo, originario, de *Ser*. ¿No ocurrirá que el *sentido* del *Ser* que el Poema de Parménides *ejercita* es un sentido dialéctico, obtenido a partir de unas referencias que funcionan, no a título de referencias analíticas (como instancias o ejemplos de cuyo análisis pudiera inducirse el sentido general) sino a título de referencias dialécticas, es decir, de términos que sería preciso negar, rectificar en el *regressus,* para alcanzar el *sentido* del *Ser?* El sentido de esta idea sería un sentido dado en un proceso dialéctico y no místico. Y en esta hipótesis ya no podría decirse que el Poema de Parménides no nos ofrece las referencias del sentido del ser. Sugerimos que si el sentido del ser aparece en la primera parte del Poema, las referencias han de buscarse en su segunda parte, en la que se nos habla de las apariencias.

Evidentemente, habría que aceptar que, si esto es así, Parménides está utilizando reflexivamente una metodología crítica de naturaleza lógica, no ciertamente lógico-formal (algebráica), sino lógico-material, ontológica. Pero no por ello menos reflexiva y metódica. En todo caso, desde este punto de vista cobran un inesperado alcance metodológico (inmanente al Poema) los célebres principios que habitualmente suelen ser entendidos como una suerte de «emblemas» de realidades metafísicas o incluso lógicas. Y esto, a pesar de que el propio Parménides las designa como vías (ὁδοι), es decir, como *métodos.* Estas vías son dos, descompuestas cada una de ellas en dos fórmulas que se corresponden entre sí por el modo de su construcción lógico-gramatical, a saber, mediante la negación. La naturaleza de esta correspondencia podría representarse en el siguiente diagrama:

	Primera Vía	Segunda Vía
Positiva	«El es», o «que es», o «el ser es» ἡ (μὲν ὅπως) ἔστιν	«El no es», «que no es» ἡ (δ'ως) οὐκ ἔστιν
Negativa	«No es no ser» οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι	«Es no ser» ἔστι μὴ εἶναι

Estas dos vías, que constituyen el contenido del fragmento 2, se terminan, precisamente, en el «principio ontológico» que antes hemos comentado («aquello que no existe no puede ser pensado», con sus transformaciones recíproca, contraria, etc.). La primera vía, según Parménides, es la practicable. La segunda vía es impracticable: prohibe el camino del no ser de acuerdo con el principio ontológico. Pero Parménides no prohibe el camino de la negación, como parece que sobreentiende la mayor parte de los intérpretes. Porque precisamente este camino está contenido en la primera vía, en su fila negativa, en la que ciertamente, la negación se utiliza reduplicativamente (οὐκ, μή) —dialécticamente, en tanto que la negación de la negación nos remite a la afirmación.

Ahora bien: la primera vía en este su momento negativo ¿no es ya, literalmente, una vía dialéctica hacia el *sentido* del ser, una vía que estaría siendo formulada por el propio Poema? Esta vía nos informa inmediatamente que el sentido del ser es, dialécticamente, por de pronto, «lo que no es el no ser». Para ofrecer inmediatamente una ilustración, diríamos que es un sentido similar al del ser unívoco del Duns Scoto, al sentido según el cual todos los entes dicen algo unívoco en tanto son «algo distinto del no ser». Ahora bien: si tenemos en cuenta (y más tarde lo discutiremos) que la segunda parte del Poema nos presenta el no ser (así la interpretó Aristóteles cuando decía, a propósito del fragmento 8, que una de las partes debe ser identificada con el ser, τὸ ὄν, y la otra con el no ser, τὸ μὴ ὄν) entonces la primera vía, en su forma negativa, recupera toda su potencia metodológica. Porque ya no se limita a «representar» el ser unívoco negativo (en su sentido de no-ser la nada) sino que nos ofrece una regla de determinación dialéctica de sentidos del ser, cuando se nos ofrecen las referencias (dialécticas) en la segunda parte. El sentido del ser se irá determinando por la negación del no ser o de los no entes ofrecidos por la segunda parte del Poema. Con lo cual, a su vez, comprenderemos inmediatamente porqué no hay contradicción cuando Parménides, después de habernos dicho que la segunda vía, la del no ser, es impracticable, la haya recorrido en la segunda parte del poema. En realidad, nos la está ofreciendo para que sobre ella pueda ser aplicada la vía primera en su forma negativa: «no ser no ser». He aquí unas muestras muy breves (pues la exposición minuciosa ocuparía muchas páginas) de los resultados que se obtienen dialécticamente (respecto al *sentido* del ser eleático) aplicando la primera vía de investigación, en su momento negativo, a la segunda parte del Poema, entendida como exposición del no ser, de las apariencias.

La segunda parte del Poema ofrece una especie de cosmología en la que aparecen rasgos jonios (Anaximandro, Anaxímenes), pitagóricos y probablemente heraclíteos. Y, además, rasgos de las cosmogonías míticas. El Cosmos de la segunda parte del Poema es inequívocamente

enantiológico, dualista: los dos principios opuestos son la luz (φῶς) y la noche (νύξ) que Aristóteles interpreta como fuego y tierra, o como lo caliente y lo frío (*Met.* A 5, 986 b 34). Pero que seguramente tienen un sentido más general. Acaso Parménides está evocando el par pitagórico «*limitado* —luz— e *ilimitado* —oscuridad». Según la cantidad de calor o de frío (de fuego o de tierra) que prevalezca en los entes, así sus propiedades. El pensamiento caliente es mejor y más puro (Heráclito) pero la mezcla es siempre necesaria porque la percepción —dice Teofrasto— resulta de los opuestos (el cadáver no percibe la luz, o el sonido, porque le falta fuego; percibe el frío, el silencio). Los «opuestos» de que habla Teofrasto han de entenderse en sentido compuesto —puesto que los ejemplos son una ilustración del principio· «Lo semejante conoce a lo semejante». La materia se dispone en forma de anillos de fuego y de noche. Estos anillos o coronas (στέφάναι) recuerdan las ruedas de Anaximandro. Rodeando el todo hay un anillo sólido y debajo uno ígneo. En el centro hay algo sólido en torno a lo cual hay otro anillo ígneo. (El Sol es una exhalación de fuego y la Luna es mezcla de aire y fuego). La parte central de los anillos mezclados es la causa de todo movimiento, la diosa que todo lo gobierna, justicia y necesidad (otra vez Anaximandro). Simplicio identificaba esta divinidad con Hestia pitagórica, el fuego central, mientras que Teofrasto no podía hacer ésto, porque sabía y sostenía que Parménides vio la Tierra como una esfera situada en el centro del mundo (Laercio IX, 21).

Ahora bien: es esta segunda parte del Poema, si es que nos ofrece precisamente la vía del no ser, aquella cuya negación nos permitirá determinar las connotaciones dialécticas del *sentido* del ser. Porque el *Ser* es aquello que *no es el no ser.* Por tanto:

a) El Ser no es la divinidad, Hestia, situada en el centro del mundo. Un centro que, aunque influyese en el movimiento del todo, sería una parte que haría de la divinidad algo localizado, no ubícuo. Los mitos que piensan en dioses piensan también en los lugares donde los dioses no existen. Y estos lugares, puesto que todo es divino, no existirán. Sugerimos que Parménides está, en este momento, instituyendo una de las críticas más profundas que cabe levantar contra todo pensamiento religioso, en tanto éste se vincula necesariamente a representaciones de dioses personales, determinados. *Por ello puede dirigirse a los mortales y decirles que ellos piensan el no ser (lo que no existe, es decir los dioses) como si fuera un ser.* Pero el no ser no puede ser pensado y, por tanto, (digámoslo en nuestro lenguaje) las religiones no piensan, solamente imaginan.

b) No ser es también el fuego, el *ápeiron.*

c) No ser es el aire, que se condensa y se rarifica. Porque entonces lo que no es (el aire rarificado absoluta o relativamente) es pen-

sado como ser. Parménides está aquí rechazando el racionalismo del grupo (μ, π) como incompatible con el monismo. Pero no solamente es pensado como no ser lo raro frente a lo denso, sino también lo raro en cuanto incluye el vacío.

d) No es el vacío. Por consiguiente, quienes piensen en el vacío hacen del no ser un ser. Pero el vacío, si es no ser, no puede ser pensado. Es, diríamos, aplicando este criterio epistemológico (fundado en un principio ontológico), un pseudoconcepto.

e) No es el movimiento.

Estas serían algunas muestras del ejercicio de una metodología enteramente reflexiva, que resulta del principio ontológico de Parménides, del principio de que lo que no existe no puede ser pensado. Este principio sería, por tanto, una regla, y no una representación abstracta. El monismo axiomático de Parménides determina que todo lo que aparezca como múltiple, discontinuo, cambiante, sea al mismo tiempo no ser y por tanto, impensable. Algo que debe ser negado. Y como la segunda parte del Poema ofrece la exposición del no ser, el principio ontológico nos permite establecer al menos un esquema de conexión entre las dos partes del Poema, por medio de la primera vía, en su aspecto negativo. Pero el esquema de conexión no se agota ahí, puesto que contiene además el aspecto positivo de la primera vía, que ahora ya podrá ponerse en ejecución, combinado con el aspecto negativo que lo pone en marcha. De este modo ya podemos plantear de una manera general la cuestión de las relaciones entre las dos partes del *Poema* de Parménides.

5.—La relación entre las dos partes del *Poema* de Parménides es el problema más característico en torno al cual se replantean todas las interpretaciones del eleatismo. Aristóteles, en el texto arriba citado, formuló esta relación como contradictoria. Si la diosa dice a Parménides que no debe seguirse el camino del no ser ¿por qué el Poema sigue este camino, en su segunda parte? Se da por sentado que la segunda parte expone la vía del no ser, las opiniones de los mortales, mientras que la primera parte expone la vía del ser, la vía de la verdad.

El planteamiento de la relación entre las dos partes del Poema en términos de una contradicción interna está implícito en todos los intérpretes de Parménides. Ocurriría simplemente que la estrategia hermenéutica más general iría orientada a mostrar que esta contradicción es aparente, con objeto de salvar la unidad del Poema. Distinguiríamos dos orientaciones generales de esta estrategia, muy diversas entre sí. Estas orientaciones se dibujan ya en la antigüedad: una de ellas es peripatética; la otra es neoplatónica. Estas dos orientaciones mantienen un perfil muy claro, sin perjuicio de las múltiples y originales determinaciones que han recibido.

A) La orientación que llamamos «peripatética», partiendo de la contradicción entre las dos partes del Poema, intenta salvarla mediante el artificio de subestimar la importancia de la segunda parte en el conjunto de la exposición de Parménides. La doctrina de Parménides estaría contenida en la primera parte del Poema; la segunda parte no reflejaría el pensamiento de Parménides, sino pensamientos ajenos. Acaso del propio Parménides joven, un Parménides del cual el Parménides maduro puede sentir nostalgia, pero sin identificarse con su auténtico pensamiento: es lo que sugirió Nietzsche. Los peripatéticos, sin embargo, se inclinaban a pensar que, en su segunda parte, Parménides había expuesto, simplemente, las opiniones «enteramente falsas» de los mortales, la creencia del «gran número» (Teofrasto, Alejandro). Esta opinión es en el fondo la de Diels y, más matizada, la de Burnet, que piensa que la segunda parte expone principalmente doctrinas pitagóricas. Pero ¿para qué? ¿Para ridiculizarlas como algunos sugieren? ¿A título de información? Burnet sugiere que Parménides fue un disidente de la escuela pitagórica, cuyo sistema era transmitido en la época por tradición oral. Parménides debería instruir a sus discípulos en el sistema que ellos podían ser llamados a combatir. Esto explicaría que Parménides se tomase el trabajo de poner en hexámetros algo que él mismo estimaba falso.

Desde nuestras premisas, se comprende que tengamos que criticar frontalmente las interpretaciones agrupadas en esta primera rúbrica. Y ello, ante todo, porque estas interpretaciones, en el fondo, eluden el problema o lo transforman en una cuestión psicológica. «Parménides escribió la segunda parte de su poema para ridiculizar a sus adversarios» es una explicación, no solamente gratuita, sino puramente psicológica. Incluso Burnet, aunque de hecho incorpora mecanismos dialécticos —instruir a sus discípulos para que pudieran combatir a sus adversarios— lo hace en la forma de una reducción externa a la doctrina, a saber, mediante la introducción empírica de los adversarios. Como si la doctrina de la primera parte tuviera inteligibilidad propia.

Las interpretaciones de este grupo, en resolución, no dan cuenta de la unidad del Poema, del nexo entre sus partes. Propiamente presuponen que el nexo interno no existe, y que la segunda parte es un agregado externo, sin perjuicio de que se intente aportar motivos psicológicos plausibles para explicar su presencia. Pero este resultado, evidentemente no es deseable, si tenemos en cuenta que no somos precisamente nosotros quienes ante la realidad de dos partes atribuidas a un mismo Poema (de la primera de las cuales conservamos, según Diels, las nueve décimas partes, mucho menos de la segunda, pero íntegra la introducción), queremos a toda costa concordarlas, aunque la presencia de la segunda parte no parezca justificada. Porque es Parménides mismo quien, ya en la Introducción, anuncia la segunda parte. Dice

allí la diosa: «aprenderás no sólo la verdad bien redonda, sino también las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera ciencia». E incluso acaso nos instruye del por qué es preciso considerar las apariencias, en unos versos que, según algunos intérpretes, aludirían a una tercera vía. Nosotros creemos que pueden entenderse como alusión a la la primera vía en su forma negativa, según hemos expuesto en el punto anterior. *Non multiplicanda entia sine necessitate*. Y Parménides dice en estos versos (31 y 32) de la *Introducción*, tan diversamente interpretados por los traductores, algo así como que debemos ir en nuestro viaje a través de todas las cosas (de las apariencias) para llegar a la comprensión del Ser.

B) La orientación que llamamos «neoplatónica» intenta salvar la contradicción aparente entre las dos partes del Poema volviendo sobre la estimación de Aristóteles, según la cual, la segunda parte correspondería al no ser y expondría simplemente la falsedad o el error. Pero si se rechaza esta correspondencia propuesta por Aristóteles, la segunda parte no incumpliría las prescripciones dadas en la primera parte (entendidas como la vía de la verdad, del ser, en su momento positivo) puesto que el mundo de las apariencias no será ya enteramente el no ser, sino que, de algún modo, *es* y tiene cierta verdad. Según esto, la segunda parte cae también bajo la vía de la verdad. De algún modo esta interpretación propende a contemplar el mundo de las apariencias (de la segunda parte) en tanto queda subsumido en el mundo de la verdad (el *Ser* de la primera parte). Con ello se pierde la conexión dialéctica entre ambas partes porque se adopta *ex abrupto* la perspectiva del *Ser*, como algo ya presupuesto. Y, desde esta, en un *progressus*, se intenta llegar a la segunda parte, como doctrina de las apariencias. Ciertamente, con ello se consigue al menos ofrecer un esquema de nexo interno, aunque no sea dialéctico-metodológico.

Dos modos encontramos (en la bibliografía) de ejecución de este esquema neoplatónico —dos modos correspondientes, en realidad, a dos variedades del neoplatonismo, en el sentido más amplio de este concepto: una, de cuño plotiniano, otra de cuño kantiano (aunque los intérpretes no quieran reconocerse tales).

En cuanto a los intérpretes que llamamos de «cuño plotiniano». De algún modo entienden la relación entre las dos partes del Poema según la relación que media entre el *mundo inteligible* y el *mundo sensible* neoplatónico. Ahora, las apariencias tienen una cierta entidad, no son el no ser, sino el reflejo del Ser. El mundo sensible es una imagen, una apariencia del mundo inteligible (en última instancia, del *Uno* de Plotino, de Dios). La opinión es una sombra de la verdad. La segunda parte será una evocación de la primera. Así, desde Simplicio hasta Broad (el libro de F. Montero Moliner, *Parménides*, Gredos 1960, va aunque muy matizada en esta dirección).

Los que llamamos de «cuño kantiano». Las relaciones entre las dos partes del Poema serán entendidas según las relaciones que la Filosofía trascendental establecía entre el *mundo inteligible* y el *mundo sensible*. Tal sería, en el fondo, la perspectiva de O. Gigón, cuando sostiene que la doctrina monista de la primera parte del Poema, lejos de ser utópica, es el prototipo *(Urbild)* de las opiniones comunes de los mortales; estas ya no serían arbitrarias (¿Heráclito?), sino inspiradas por la misma intuición monista. Adviértase que se practicaría de este modo una «defensa» de la Metafísica de Parménides, acusada de extravagante, a la manera como Berkeley trataba de defender la suya propia, en cuanto Metafísica del verdadero sentido común.

No se trata aquí de discutir las diversas variedades de interpretaciones «neoplatónicas» en sí mismas, sino su pertinencia a nuestro caso. Ciertamente ellas salvan, mejor que las «peripatéticas» la unidad del Poema de Parménides, pero sin tratar de reconstruir el *regressus* hacia el Ser. Más bien parten de este ser, como algo ya dado (por ejemplo en términos teológicos) y proceden, por medio de un *progressus* intencional, a establecer el nexo.

Pero nos interesa mostrar, si fuera posible, que la Metafísica de Parménides, expuesta en el Poema, no es sólo una construcción que se deja analizar desde la Metafísica neoplatónica porque, a fin de cuentas, esta Metafísica hay que aplicarla («superponerla») desde fuera al Poema. Y si fuera posible una interpretación que mostrase, no ya que sus dos partes se encuentran en una relación preestablecida, sino que en él mismo se contienen las operaciones dialécticas capaces de remitirnos de una parte a la otra, es indudable que esta interpretación, sin perder la fidelidad (antes aún ganándola) sería más filosófica, puesto que aprehendería el proceso mismo racional y no su hipotético resultado. En este sentido, el materialismo filosófico proporciona coordenadas que pueden ser de gran utilidad. En efecto: la segunda parte del Poema, que describe el mundo de las apariencias —que es el mundo de las formas— corresponde, en el materialismo filosófico, a la Ontología especial, a la Ontología de la materia ontológico-especial. La primera parte corresponde a la Ontología general. De suerte que el *Ser-Uno* de Parménides, pueda ser interpretado como una peculiar ejecución (metafísica) del concepto de materia ontológico general (M). Las coordenadas del materialismo filosófico nos sirven para «identificar», en cuanto a su funcionalismo analógico en el sistema, el *Ser* de Parménides y el *ápeiron* de Anaximandro, sin perjuicio de todas sus diferencias de contenido, pero sin que tampoco olvidemos las semejanzas. El Ser de Parménides, como veremos, en cuanto ser cósmico, funciona también como un *ápeiron*, aunque el peculiar marco eleático le confiera el nombre de τό πέρας lo limitado, como si fuera un Cosmos. De estas circunstancias pueden extraerse importantes precisiones históricas.

Ahora bien: es imposible el *progressus* racional dialéctico desde la materia ontológico general (*M*) hasta la materia ontológico especial (M_1) —sólo es posible el *regressus* correspondiente. Según ésto, si hay una conexión racional entre las dos partes del Poema, así coordinadas, la conexión habrá de comenzar partiendo de las apariencias (de la segunda parte) en el sentido del *regressus*.

Diríamos, en esta perspectiva, que la Metafísica eleática ha ejecutado de un modo peculiar (metafísico) el *regressus* desde la Ontología especial a la general. Esta peculiaridad, medida desde el materialismo filosófico, será un modo de expresar la naturaleza propia de la Metafísica eleática.

El *regressus* eleático se basaría en una trituración (una negación) tan absoluta del mundo de las formas, que sería la existencia de este mismo mundo, en cuanto consistente en esas formas separadas unas de otras, aquella que acabará por ser negada. Jaeger subraya que el *Ser* inmóvil de la primera parte del Poema se nos presenta más bien como un concepto vacío. Y vacío es ciertamente si lo consideramos en sí mismo, salvo que adoptemos un punto de vista místico, rellenándolo con el ente teológico. Se trata de entender dialécticamente ese ser eleático tratando, no de rellenar su vacuidad con contenidos importados de la Teología («ente teológico») o de la Física (el *plenum*) sino tratando de «ejercitar» esa misma vacuidad en cuanto está llena por su propia «función evacuadora» de los contenidos de la ontología especial, del mundo de las formas, interpretadas, por Parménides, como apariencias.

De este modo, podemos aceptar el diagnóstico aristotélico (la contradicción entre las dos partes del Poema) sin que por ello veamos comprometida la unidad del Poema, si es que esta unidad es dialéctica. La segunda parte niega la primera. Pero ello no rompe la unidad si la primera parte es algo así como la negación de la negación que es la segunda. La segunda parte nos remite a las apariencias: éstas tienen algo del Ser, participan de él. Pero, según la peculiar metafísica de Parménides, participan del Ser en tanto se reabsorben en él, en tanto su Ser consiste en negarse para remitirnos al Ser originario.

En el punto anterior hemos tratado de demostrar de que modo la segunda parte del Poema suministraba el material para poder aplicar la primera vía en su momento negativo. El Ser (de la primera parte) será, ante todo, lo que no son las apariencias (los dioses, el vacío, el movimiento), un conjunto de predicados obtenidos por la *vía remotionis*. Pero ahora podemos intentar la aplicación de la primera vía, en su forma positiva, en tanto que las apariencias mismas, en su no ser, negado, nos remiten al ser.

6.—Ahora bien: un ser aparencial, cuya entidad consiste en negarse a sí mismo, en sustraer su presencia para, mediante esta nega-

ción remitirnos a otro ser, al *Ser* (en el caso de Parménides) es un signo, un signo formal. «Signo formal» —tal como lo definía la tradición neoplatónico-escolástica— es aquello que sin previa *notitia sui* representa alguna cosa distinta de él mismo a las potencias cognoscitivas. Sugerimos que las apariencias (las formas del mundo de la segunda parte del Poema) son interpretables como *signos formales* del *Ser*. Es el camino que más tarde seguirá la Metafísica neoplatónica y la Metafísica cristiana de Berkeley: cuando los signos sean, además, interpretados antropomórficamente, como un lenguaje, como un mensaje que Dios nos envía para manifestarnos en ellos a su divina esencia. Parece, pues, muy natural que la Idea de signo formal —a diferencia del signo instrumental— haya sido utilizada en estos contextos metafísicos y, particularmente, teológicos. El «signo teológico» (los Sacramentos) nos remite a este mismo concepto. También el argumento ontológico anselmiano: la Idea de Dios es un signo que nos remite inmediatamente al ser divino que, por otra parte, excluye la consideración de él mismo como un concepto meramente subjetivo. (La teoría de las ideas de Malebranche, que sirvió de apoyo a Berkeley —véase el libro de A. A. Luce, *Berkeley and Malebranche*, Oxford 1967— gira en torno a esta estructura). La característica más señalada de este desarrollo teológico del concepto de signo formal es la identificación entre el momento formal (o subjetivo) del signo y su momento objetivo, la identificación del sujeto y el objeto mediante la absorción de aquél en éste, en el éxtasis místico. Hay muchas descripciones de esta situación y el propio Hegel, en su juventud, nos dejó una muy conocida. Pero escogeremos una célebre imagen de San Juan de la Cruz, en la que el místico español nos ofrece la Idea de esta identificación del sujeto y el objeto apelando, por cierto, a los mismos principios de luz y oscuridad que ocupan el lugar central en la segunda parte del Poema de Parménides: «...está el rayo de sol dando en una vidriera; si la vidriera tiene algunos velos de manchas o nieblas, no la podrá esclarecer ni transformar en su luz totalmente... si ella estuviera pura y limpia del todo, de tal manera la transformará y esclarecerá el rayo que parecerá el mismo rayo y dará la misma luz; aunque a la verdad, todavía la vidriera, aunque se parece al mismo rayo, tiene su naturaleza distinta del mismo rayo; más podemos decir que aquella vidriera es rayo o luz por participación. Así el alma es como esa vidriera, en la cual siempre está embistiendo, o, por mejor decir, está en ella morando esta Divina luz del ser de Dios... en dando pues lugar el alma (que es quitar de sí todo velo y mancha de criatura, lo cual consiste en tener la voluntad perfectamente unida con la de Dios; porque el amor es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios) luego queda esclarecida y transformada en Dios... y el alma más parece

Dios que alma y aún es Dios [por participación]» *Subida al Monte Carmelo*, (libro II, capítulo IV).

Las referencias precedentes no tienen en modo alguno el propósito de sugerir, de acuerdo con lo que antes hemos dicho, una «lectura religiosa» del Poema de Parménides, cuyo ateismo presuponemos. Permiten apartar, eso sí, las interpretaciones idealistas del ser de Parménides en tanto presentan al sujeto humano subordinado a un ser exterior y envolvente y no recíprocamente, como es propio de todo idealismo. Si se puede hablar de misticismo eleático, este misticismo es, en todo caso, de signo muy diferente al del misticismo religioso. Y si tiene significación filosófica es precisamente en tanto podamos presentarlo como el límite (metafísico) de un proceso dialéctico, en el que la razón, llegando a sus propias fronteras, se destruye como tal. Las referencias a San Juan de la Cruz, a Malebranche, a Berkeley o a San Anselmo, tienen precisamente el propósito de probar el uso efectivo que la doctrina del signo formal ha recibido y de presentar un desarrollo teológico de esa doctrina que precisamente pueda servirnos para precisar, por la desviación que mantiene respecto de él, las probables posiciones a las que quería llegar el eleatismo. Funcionan como una línea punteada auxiliar que nos permite describir las posiciones de la trayectoria efectiva seguida, en este caso, por Parménides.

Las principales distancias que se nos dibujan son las siguientes:

1.°) Que las apariencias de las que parte Parménides (según nuestra interpretación) no tienen, o no contienen explícitamente, la condición de «conceptos» o percepciones de una conciencia, aunque tampoco la excluyen. Son, en general, determinaciones objetivas, impersonales, del mundo.

2.°) Que, correspondientemente, ellas no nos remiten a un Dios personal (o por lo menos, que quiere serlo, como el Dios de San Juan de la Cruz) sino a un Ser impersonal, un Ser por tanto, al margen de las categorías religiosas. Un Ser que acaso podría ser el mismo Universo esférico —no un Ser trascendente— pero el Universo en tanto es continuo e inmóvil. Así parece que lo interpretó Platón (*Teet*, 181 A) cuando llamó a los eléatas «paralizadores del Cosmos».

Ahora bien: creemos que hay una base textual suficiente (dentro del margen de suficiencia con que se opera en estos casos) para poder aplicar a la dialéctica del *regressus* desde la segunda parte hasta la primera parte del Poema de Parménides, la dialéctica implícita en la teoría de los signos que hemos esbozado. Adviértase bien: no se trata de sostener que el Poema «represente» esta dialéctica pero sí que la «ejercita» muy de cerca. O, por lo menos, tan cerca como la «dialéctica de la burla de las opiniones de los mortales» o de la «dialéctica de la refutación pitagórica».

Las formas o apariencias de la segunda parte serían, ante todo, signos y signos ontológicos (casi signos sacramentales) del *Ser* real de la primera parte al cual nos remiten. Según ésto, la relación entre la segunda parte y la primera, sería similar a la relación que expusimos entre la Introducción y la primera parte. En la Introducción —decíamos— una diosa habla (es decir, dirige mensajes, signos, a quien escucha) y estos signos son de tal naturaleza que imponen la eliminación de la propia diosa. La diosa es un anti-Epiménides, porque Epiménides, al decir que mentía, decía la verdad; pero la diosa de Parménides, al decir su verdad, miente y se desvanece. A esto reducimos la «obertura mítica», destinada a negar el mito: he aquí el mejor símbolo para expresar a la propia Metafísica en tanto que «transformado» del *Mito* en *Logos*. En la segunda parte, por tanto, las apariencias, las formas, aparecen también como signos, no ya mensajes de ninguna diosa, sino signos objetivos, impuestos por los propios hombres y tales que estos mismos pueden interpretar y eliminar. En el frag. 8, verso 2, se nos dice: «sólo queda un discurso posible como vía, *que es*. Y en esta vía hay muchos signos (σήματ' πολλά) de que el ser es ingénito e imperecedero». En los versos 38 y 39 vuelve a decir que «todas las cosas (τῷ πάντα) son simples nombres (ὄνομ' ἔσται ὅσσα) que los mortales pusieron, creyendo que son verdaderos, nacer y morir, ser y no ser, cambio de lugar y variación de color resplandeciente». Más aún: en los versos 54 y 55 dice Parménides que los hombres establecieron la decisión de nombrar dos formas, de las cuales no debían nombrar una; las juzgaron de forma opuesta y les atribuyeron *signos separados* (σήματ' ἔθεν το). La interpretación de los nexos entre los tres miembros del Poema (Introducción, Primera y Segunda parte) se nos cierra de este modo: la Introducción nos presenta a unas diosas, generadoras de mensajes, diosas que resultan ser aparentes, y que resuelven en el *Ser* de la Primera parte; sus mensajes nos advierten ya de las opiniones de los mortales, opiniones que hay que recorrer y que resultan también ser *signos* aparentes impuestos por los propios hombres. El riguroso procedimiento crítico del Poema está inspirado, por tanto, en la misma Ontología dialéctica, según un *progressus* de la Primera parte y en un *regressus* de las demás a ella. El *progressus* eleático tendría, por tanto, un alcance eminentemente crítico (como el *Ser* es uno podemos criticar las apariencias múltiples, etc.). El *regressus* nos remite a la primera parte. ¿En qué términos positivos?

7.—Encontramos indicaciones suficientes en los pasajes del Poema que hemos citado a propósito de los signos. En ellos destacamos dos cosas bastante significativas:

A) Que el signo es ante todo un signo dado en un proceso temporal, puesto que nos remite a ideas que regresan sobre esa tem-

poralidad, nos remiten a lo ingénito ἀγένητον, a lo imperecedero (ἀνώλεθρόν), a lo que no tiene fin (ἀτέλεστον), a lo que no fue en el pasado ni será en el futuro, sino que es ahora (νῦν) todo a la vez uno, continuo (ἕν, συνεχές).

Creemos que no hay más remedio que concluir que el proceso dialéctico en el cual el Poema de Parménides está envuelto (en estos versos primeros del frag. 8) es el proceso a que antes nos referíamos bajo la denominación de «recurrencia ontológica». Esta denominación está inspirada en la recurrencia matemática, el argumento inductivo para variables enteras. La recurrencia matemática, como proceso dialéctico, puede analizarse sumariamente de este modo: a partir de un valor «empírico» (que se presenta como contingente), que satisface ciertas condiciones ecuacionales —el número *h* que empíricamente satisface las condiciones $1+3+5+\ldots+(2n-1)=n^2$— y apoyados en este valor (en tanto que inserto en una suerte de estructura matricial respecto de la cual *h* a la vez es un valor de una variable dada en una construcción vertical y en otra horizontal) concluimos, uno a uno, pero en recurrencia indefinida, que aquella relación es propia de todo número. Y con ello regresamos, por así decirlo, de lo que era un valor contingente y empírico a lo que es un valor necesario que anula, por decirlo así, el «coeficiente de contingencia» del punto de partida. El Poema de Parménides realiza aquí un proceso similar, en el que solamente se han mudado las relaciones matemáticas por relaciones ontológicas. Partimos de los fenómenos, de las formas que transcurren en el mundo, y que se nos aparecen gratuitas y contingentes (podían no haber sido; desconocemos su necesidad, su razón de ser; «¿porqué existe algo y no más bien nada?»). Lo cierto es que estamos constatando los signos de muchas formas que transcurren como efímeras. Pero si esta forma empírica se dio, debe haberle antecedido otra (y seguirle otra) y a aquélla otra) (y a ésta otra) y así *ad infinitum*, en virtud del principio de que lo que es no puede dejar de ser, ni puede haber procedido de lo que no es. Y esta recurrencia regresiva nos remite a un ente que existe siempre, necesariamente y que, por tanto, elimina la contingencia del punto de partida. («¿En virtud de qué necesidad —dice Parménides poco después— habría comenzado a nacer algo antes, mejor que después, si procediera de la nada?»). La recurrencia ontológica es el argumento materialista (determinista) por excelencia y es el que Parménides inicia en su primera vía. Es cierto que Santo Tomás también utilizó esta vía (su *tercera vía)* para demostrar a Dios, pero bajo la denominación de «Ser necesario», en el proceso dialéctico que conduce del ser contingente al ser por necesidad. Pero aquello que Santo Tomás demostraba realmente es lo que había demostrado Parménides: que, regresivamente, tenemos que llegar al Ser necesario (del cual resultan ser signos las cosas contingentes). Pero que a este ser nece-

sario «todos lo llaman Dios» (*Summa contra Gentiles*, 1, 15, 4; 2, 15, 5) es algo enteramente gratuito por parte de Santo Tomás. Parménides no lo llamó así y no faltaron escolásticos que discutieron la decisión de Santo Tomás, o el modo de establecerla (Suárez, 28, 1, 8-12). También es verdad que Santo Tomás llega incluso a reconocer que, por la razón, hay que concluir que no puede demostrarse que el mundo haya sido creado en el tiempo, y en virtud del argumento de la recurrencia.

B) En otros pasajes sobre los signos que hemos citado, Parménides nos indica inequívocamente que aquello por lo cual las apariencias son apariencias consiste en que los signos (o los nombres humanos) imponen sentidos opuestos; o, lo que es lo mismo, designan como separado lo que es continuo, pues «el ente toca siempre con el ente» (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει).

¿No nos deparan estas ideas una metodología bastante clara para tratar de entender el sentido salvador de la sabiduría que Parménides quiere enseñar a los griegos, en un poema épico que se presenta como alternativa del gran poema revelado por las musas, la Teogonía de Hesiodo? Según lo interpretamos, las formas del mundo son apariencias, pero no en el sentido subjetivo (ni siquiera en el de un sujeto teológico berkeleyano) sino en un sentido objetivo, aunque generado por los mortales. *Apariencias, no como engaños o ilusiones detrás de las cuales no hay nada* (que es precisamente lo que Gorgias, el nihilista tendría que decir al dudar de Parménides y acaso al parodiarlo: «nada existe») *sino como signos tras de los cuales está todo.* Y los pasajes que hemos citado, así interpretados, nos ofrecen también el método según el cual ese Ser, en sí mismo vacío, cuando se está utilizando como un operador destinado a «evacuar el vacío», a negar la negación, a poner la continuidad entre las formas discretas se está enriqueciendo. Porque si, siendo las apariencias signos de algo existente, fueran discontinuas —las unidades pitagóricas, las esencias que los megáricos imaginarían en su momento— la unidad del ser se rompería. Gracias al «método» eleático, el *Ser*, el todo, se está enriqueciendo constantemente con las formas del mundo, que desaparecen como tales formas separadas, pero que colorean con su luz la unidad del conjunto. El cual, por tanto, para que mantenga su unidad, debe ser finito y así lo dice Parménides. La misma redondez que atribuye al Ser (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ), aunque se tome en un sentido literal, no deja por ello de realizar esa idea de identidad de todas las partes respecto del todo que parece consustancial al ser uno eleático. (Aristóteles, al establecer que el infinito no se da en acto, aunque sí en potencia, estaría reconociendo implícitamente el hecho de que no es posible asumir el universo como un todo infinito; precisamente porque él lo asume debe hacerlo finito, como más tarde deberá hacerlo Einstein).

Ahora bien: es precisamente el corporeismo de tantos intérpretes aquello que empuja a representarse este Ser finito de Parménides como una esfera isótropa, homogénea, invisible —es decir, como un gigantesco átomo de Demócrito. Se dice, con demasiada simplicidad, que los átomos de Demócrito pueden considerarse como la fragmentación, la «pulverización» del *Ser* de Parménides en infinitos entes dotados de sus mismas propiedades (ingénitos, insecables, etc.). Supuesta esta derivación de los átomos, nada más natural que recogerla inversamente y representarse el *Ser* de Parménides desde la perspectiva atomista. Pero, como hemos dicho, es absolutamente inverosímil y está, incluso psicológicamente, fuera de lugar, pensar que la sabiduría de Parménides pudiera tener como argumento la fascinación capaz de ser generada por una «Bola», por gigantesca y homogénea que fuera. Mucho más plausible es tomar como modelo la idea de homeomería de Anaxágoras, heredera también de la fragmentación del *Ser* de Parménides. Una fragmentación muy distinta, porque no alcanza la discontinuidad, ni llega jamás al límite de la división (precisamente, como veremos en su lugar, en virtud del principio eleático: «el ente no puede dejar de ser ente»). Ahora, el Ser de Parménides se nos ofrece como una gigantesca homeomería, cuyas partes están según el modo de presencia metafinita «todas en todas las demás», porque «el ente toca con lo ente», ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. El ente de Parménides no alcanzaría su univocidad por abstracción (que borra las diferencias) sino por interpenetración de las diferencias (incluida la corporeidad) que las suprime en la *coincidentia oppositorum* de una totalidad intensional pura. Una totalidad en la cual las partes han desaparecido pero sin que por ello tengamos derecho a representarla como una esfera homogénea. Porque entonces estamos empobreciendo su riqueza y reduciendo a una forma exangüe lo que está lleno de vida. El Ser de Parménides no es homogéneo negativamente, sino positivamente, en virtud del propio proceso dialéctico a partir del cual su Idea se ha generado, a partir de su «alimentación» recurrente, a partir de las apariencias.

Entre éstas, se cuentan principalmente las propias almas humanas. Por ello, el *Ser* de Parménides ya puede ser ofrecido como una sabiduría salvadora, redentora de las preocupaciones de los mortales. El *Ser-uno* que Parménides enseña contiene el principio de la inmortalidad, de la conciencia de nuestra eternidad, en lo que de positivo tenemos, por la elevación al Uno en el cual vivimos y somos eternamente. «Por tanto —dirá Parménides—, queda abolido el nacimiento e ignorada la destrucción» (τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπιστος ὄλεθρος).

8.—Hemos pretendido reconstruir la sabiduría de Parménides, no como una sabiduría mística (que nos pone, *en virtud del éxtasis*, en pre-

sencia de un ser dotado de virtudes salvíficas) sino como una sabiduría racional, que acaso llega a resultados parecidos, pero que no nos es dada, sino que nos es propuesta como una disciplina crítica. Una crítica, por supuesto, promovida por una premisa metafísica: la unidad, por identidad, de lo real. Una sabiduría, por tanto, que debe ser enseñada y cultivada, puesto que es un método, el método de la regresión dialéctica hacia el Uno. Un método que, aún dado en un marco metafísico, utiliza únicamente los recursos de un racionalismo embrionario (metafísico) pero ya muy elaborado.

La pregunta que queremos hacer ahora es ésta: ¿Es explicable que Parménides y sus discípulos hayan podido esperar de su método racional los resultados que creían obtener de él, a partir únicamente de los procesos mismos de construcción y crítica que aparecen en la superficie de la actividad «discursiva»? ¿Es explicable atribuir a una «fe en la pura razón» —es decir, la fe en ese discurso racional, que procede axiomáticamente por las representaciones verbales, por la discusión, por la argumentación— la energía necesaria para realizar el gigantesco esfuerzo de borrar la silueta de las formas mundanas? En realidad, de estarlas borrando continuamente, de practicar continuamente la reabsorción de estas formas, incluidos nosotros mismos, nuestros cuerpos enfrentados en el combate, en la unidad del *Ser*. Tanto más inverosímil es ésto cuanto que Parménides y Zenón han sido «hombres de Estado». De Parménides, ya hablamos al respecto. En cuanto a Zenón sabemos murió a raíz de una conjura contra un tirano, acaso Nearcos de Elea, distinguiéndose por su entereza ante las torturas. Meliso de Samos, por su parte, otro discípulo de la Escuela, dirigió la flota samnita que derrotó a la armada ateniense (en la que figuraba Sócrates) en el 441/40. Es decir, estos hombres no han sido hombres solitarios, que han podido alimentar ideas extravagantes, gracias a su distanciación «de los mortales», según el modelo de sabio hindú. Sin embargo, no es nada fácil situarnos, como individuos, en el punto de vista de estos sabios eleáticos. Y la necesidad de recurrir al influjo de corrientes que, de algún modo, envuelven a las individualidades de Parménides, de Zenón o de Meliso, no menoscaba la racionalidad del proyecto que les hemos atribuido. La racionalidad no construye sus propios esquemas, los supone dados, y la racionalidad metafísica mucho menos. Ninguna potencia racional pura hubiera podido imponer la conclusión de que nuestro mundo es esférico, si la percepción óptica —históricamente educada a su vez— no hubiera ofrecido una base. Y cuando lo que se llama «la razón» se impone a «los sentidos», en realidad lo que ocurre es que otras experiencias, organizadas más potentemente, se imponen a las antiguas formaciones de organización más débil, llamadas *sentidos*. La *razón* no es una fuente de luz que mana de un espíritu puro, sino que es la misma organización de lo real —y por ello es

ontológica y en su composición entran principios y esquemas que deben ser socialmente y, sobre todo culturalmente, elaborados. En este sentido, el hecho de que la Metafísica eleática pudiera llegar a imponerse ante hombres de la talla de Parménides, de Zenón o de Meliso de Samos, no presenta mayores dificultades de comprensión, pero tampoco menores, que el hecho de que la Metafísica cristiana llegase a imponerse a hombres de la talla de San Agustín o de Teodosio.

En todo caso parece imprescindible pensar que la Metafísica eleática ha de ofrecer la reconstrucción racional de alguna sabiduría poderosa y benéfica cuyo prestigio fuese capaz de alimentar el mismo proyecto eleático. Aunque nada sabemos al respecto, cabe deducir, me parece, que los metafísicos eleáticos, en cuanto maestros de sabiduría, debían estar muy cerca de la predicación de una suerte de pacifismo, de irenismo universal (frente al belicismo de Heráclito), tanto más urgente para ellos, cuanto que participaban en la vida política y se sentían responsables de la paz y de la guerra. No poseemos indicaciones acerca de cuales pudieron haber sido las ideas políticas de los eléatas. Aún presumiendo que pertenecieran a las capas sociales más influyentes (o, acaso, a las capas medias ilustradas, las que suministraban técnicos, médicos, estrategas, juristas) no sería suficiente para emitir una conclusión demasiado clara. Incluso sería engañoso, en el caso de estos grandes pensadores, que precisamente suelen desviarse de la ideología de su clase (o de un sistema de ideas que pudiera anudarse mejor con las ideas de su clase) para abrazar, con mucha más frecuencia (más grande de lo previsible por ese sociologismo perezoso que interpreta automáticamente una filosofía como reflejo de la clase social a la que supone pertenece su expositor) ideas que interesan a otras clases sociales distintas a la suya. Nietzsche veía en el monismo (en cuanto ligado al monoteismo) una ideología aristocrática, por oposición al politeismo (digamos al pluralismo), más democrático. Pero estas correlaciones, que son obviamente plausibles, son muy abstractas y no pueden aplicarse mecánicamente a cada caso. En particular, nos parece que no se aplican al monismo de Parménides, que ya ha perdido su conexión con el monoteismo, por cuanto va más allá de la distinción entre dioses y hombres; por tanto, que ya no está ligado a las adherencias del monoteismo con la tiranía o con el gobierno despótico. El monismo eleático más bien parece que habría de resultar incompatible con una ideología aristocrática, al menos de una aristocracia «militante», que desea mantenerse como tal. En efecto: no cabe hablar de mentalidad aristocrática (sobre todo si la aristocracia es de sangre) al margen de una percepción muy clara de las oposiciones irreductibles entre los linajes, entre los pueblos, de las diferencias irreductibles entre las costumbres y los valores. Oposiciones

y diferencias sentidas no como accidentales, sino incluso como sagradas, establecidas por los dioses desde toda la eternidad. Para esta mentalidad aristocrática, una Metafísica mónista como la eleática, que predica el carácter efímero de las diferencias, la superficialidad y futilidad de las oposiciones, es blasfema, revolucionaria, o por lo menos utópica o inoportuna, un poco como podían serlo los sermones de los milenaristas para los nobles feudales. El monismo eleático no parece una Metafísica en la que pudiera sentirse cómoda una clase aristocrática. Una aristocracia esclavista (o feudal), se basa esencialmente en la propiedad territorial —y la propiedad territorial incluye fronteras, lindes bien marcadas y defendidas hasta la muerte. Estas fronteras constituyen una *partición* de un todo originario (la tierra y bosques comunitarios) y estas partes se llaman μοῖραι, palabra que tiene que ver con la «suerte» (tocar en suertes), con el destino, y con la Idea de la *participación*. No por ello las Ideas de parte y de todo se *reducirán* a la condición de meros reflejos de las experiencias de la apropiación territorial privada, consecutivas a la disolución de la comunidad gentilicia, porque estas experiencias se *absorben* a su vez en las Ideas de parte y de todo. Pero, en cualquier caso, parece evidente que una Metafísica monista, como la de Parménides, que al declarar la continuidad del *Ser*, contiene implícitamente el principio de la superficialidad de toda línea divisoria —de las lindes o términos que han sido elevados a la condición de sagrados por la sociedad de clases (el dios *Terminus*)— tiene que resultar de todo punto indeseable a la clase poseedora.

En cuanto a las conexiones entre Metafísica inmovilista y mentalidad conservadora, hay que decir que esta conexión, indudable en abstracto, es parcial, y puede quedar absorbida en otras conexiones más potentes. En todo caso, es improbable que una Metafísica monista como la de los eléatas, genere —incluso en un almirante, como Meliso— una moral belicista, aunque no es imposible (por ejemplo si la guerra es entendida en el contexto de un «suicidio cósmico», como parte del proceso mismo de la reabsorción de las apariencias en el Ser). Pero es más probable que esta Metafísica monista estuviese vinculada a una moral pacifista e incluso que estuviese realimentada por esta moral.

La moral pacifista, suponemos, realimentaría la Metafísica de la identidad, así como ésta —una suerte de «panenteismo»— ofrecería la base ideológica para aquel pacifismo. Podría quizá aducirse, como un índice suplementario de esa moral pacifista que atribuimos a los eléatas, la actitud de Gorgias que, a fin de cuentas, es un eleático sumergido en la crisis escéptica del sistema de Parménides. Porque la retórica de Gorgias es, tal como la presenta Platón, una defensa de «los medios pacíficos» (como pueda serlo el discurso retórico) frente a

los «medios violentos». Una retórica que no es menos coactiva que la violencia. El retórico, dice Gorgias, puede más que los médicos y que los políticos —porque persuade a todos estos. El poder del *Logos* —el de los astrónomos, el de los poetas, el de los filósofos— es tan eficaz y coactivo, y aún más, que el poder de la violencia. Gorgias puede considerarse, de este modo, como el precursor de la teoría del gobierno por la propaganda, frente al gobierno por la violencia física. Porque —como dice el *Elogio de Helena*— la relación existente entre la fuerza del *Logos* y la disposición del espíritu es idéntica a la que existe entre las medicinas y la naturaleza del cuerpo. Hay medicinas que expulsan humores, que cortan la enfermedad o la vida. Hay λόγοι que asustan, que dan valentía, que envenenan o embrujan (Gorgias recordaba acaso a su maestro Empédocles, el inventor de la Retórica, según Aristóteles). Y así, si Helena fue persuadida por el Logos, no hizo injusticia: fue desventurada.

En este contexto y aún a título de pura hipótesis no parece absurdo buscar conexiones entre el pacifismo de la sabiduría eleática y el brahmanismo (el mundo de las apariencias, el «velo de Maya») o acaso, en ciertas direcciones del orfismo, de un orfismo que se eleva a la visión de ese «espacio interior del mundo» (el *Weltinnenraum* de Rilke) como una esfera eleática, en la cual los trozos de Orfeo despedazado se difunden por el Cosmos como prenda de su unidad.

9.—La significación histórica del eleatismo es inmensa. Pero desde nuestras coordenadas, quizá nos interesa destacar que gracias a ella, la razón metafísica recorrió, con una coherencia insuperable, los límites mismos del monismo univocista. Hizo patentes sus consecuencias ante los demás, exploró las fronteras mismas de la razón presidida por el Ser-Uno y pudo, de este modo, ofrecer a los demás el material para la autodestrucción del monismo, cuya fuerza, sin embargo, continuaría por muchos siglos, hasta la fecha. Burnet, desde su interpretación corporeista, presentaba un balance del eleatismo en una fórmula muy brillante: Parménides ha obligado a la Filosofía griega a elegir entre monismo o corporeismo. Como quiera que el corporeismo ya no podía rechazarse (supone) será el monismo quien se hunda para que en su lugar aparezca el atomismo. Pero este dilema no ha sido el único y, sobre todo, él es un caso particular de otro dilema más amplio: el dilema entre el monismo univocista (corporeista o no) y el analogismo.

§ 5

Zenón de Elea

1.—Zenón de Elea nació probablemente en torno al año 490, unos 25 años después de Parménides. Estrabón nos lo presenta como asocia-

do a Parménides y participante de la vida política de Elea (¿cómo pitagórico?). Habría muerto a raíz de una conjura contra el tirano Nearcos. De joven habría escrito un libro (¿el que cita Platón en el Parménides?). Visitó, con su maestro, Atenas hacia el año 450. Platón lo describe como un hombre corpulento y de aspecto simpático. En Atenas le escucharon Sócrates y Pericles. Acaso conoció a Protágoras (incluso, en base a una indicación de Simplicio, se ha pensado que pudo escribir un diálogo en el que figuraban como interlocutores él mismo y Protágoras). También le atribuyen los doxógrafos un escrito contra Empédocles (*Interpretación de Empédocles*) y «*Contra los filósofos*» (sin duda, contra los filósofos pitagóricos). Todas estas indicaciones son suficientes para esbozar la figura de Zenón como un pensador cuya actividad se desarrolla en una red muy compleja de escuelas y opiniones, con coordenadas mejor o peor fijadas y cuya actitud es eminentemente polémica y crítica. Si el sistema de Parménides no hubiera sido originariamente levantado contra los pitagóricos, sería Zenón quien habría desarrollado el significado antipitagórico de la Escuela —desarrollo tanto más necesario para quienes probablemente, habían sido formados en las propias ideas pitagóricas. En cualquier caso, y en virtud de estos desarrollos, la obra de Zenón constituye una interna penetración en el propio sistema de la Metafísica monista. No es una simple defensa extrínseca, sino un enriquecimiento prodigioso de sus virtualidades, en las que esa Metafísica se manifiesta paradójicamente (la paradoja se resuelve teniendo en cuenta el modo polémico de estos desarrollos) como la perspectiva desde la cual van a determinarse las líneas maestras de la racionalidad dialéctica.

En la Historia de la Filosofía dirigida por Dynnik, Zenón de Elea es presentado como un pensador esencialmente antidialéctico, por cuanto ha negado la realidad del movimiento (que es, según lo definió Engels, el tema mismo de la dialéctica). Se trata de un diagnóstico grosero y abstracto, que olvida los propios supuestos del materialismo dialéctico (ningún pensamiento puede ser antidialéctico) y no distingue los planos que necesariamente hay que distinguir, a saber, el plano intencional o representativo, y el plano ejercitativo y efectivo. (Aun cuando de la doctrina de Zenón se derivase la negación de la dialéctica en el plano de la *representación*, no podía decirse lo mismo cuando se le considera en el plano de su *ejercicio)*. Lo cierto es que, principalmente en sus célebres argumentos contra el movimiento, Zenón ha ofrecido las fórmulas, desde entonces más clásicas, de la dialéctica. Aristóteles, en su diálogo (perdido) *El Sofista*, dice (según Laercio) que Zenón de Elea es el fundador de la Dialéctica, así como fue Empédocles quien descubrió (εὑρεῖν) la Retórica. Aristóteles, al decir esto, está

pensando seguramente en una determinación muy precisa del concepto de dialéctica, a saber: la dialéctica como argumentación que se opone a la argumentación analítica. Esta procede partiendo de premisas ciertas, para deducir lógicamente conclusiones verdaderas, científicas. Pero la argumentación dialéctica toma, como punto de partida, las mismas premisas del adversario que se quiere refutar, premisas que, por tanto, resultarán ser inciertas y erróneas. La dialéctica de Zenón queda, por tanto, para Aristóteles, más bien «del lado» de la retórica o de la sofística, del lado de los silogismos probables o engañosos, más que del lado de la Ciencia (de los silogismos científicos). El concepto aristotélico de *dialéctica* es bien distinto del concepto que de *dialéctica* dio Platón. Porque para Platón, la dialéctica es el mismo método del conocimiento capaz de remontar las hipótesis que nos mantienen en el mundo de los fenómenos. Pero, en todo caso, aquí no tratamos propiamente de emitir juicios de valor o de dar interpretaciones sobre la dialéctica, sino de constatarla. La constatación que nos transmite Aristóteles, al señalar a Zenón de Elea como fundador de la dialéctica, se refiere a la perspectiva *dialógica* de ésta. No a la Dialéctica en general, tal como la entendemos hoy después de Hegel o de Marx, en tanto que la dialéctica comprende tanto la *dialéctica de la naturaleza* como la *dialéctica de la historia*. Pero la determinación aristotélica es interna e imprescindible, porque ella nos pone en presencia del papel de la contradicción en el proceso mismo del discurso racional.

2.—El nombre de Zenón de Elea figura en la Historia de la Filosofía asociado a sus famosos «argumentos dialécticos contra el movimiento» (el argumento de Aquiles y la tortuga, el de la dicotomía, el de la flecha y el de los carros del estadio) y contra la multiplicidad de las cosas (el argumento de la relatividad, el de adición y sustracción, el argumento numérico y el del espacio). Estos argumentos son conocidos tradicionalmente como «aporías», algo así como «dificultades sin salida». Ahora bien: como quiera que las aporías de Zenón son interpretadas muchas veces como simples problemas de cálculo (citemos el conocido manual de Wilhelm Capelle) que acaso no tendrían salida fácil en los tiempos de Zenón (dado el infantil estado de las Matemáticas y de la Lógica de su época) pero que tienen salidas expéditas en nuestro tiempo, resulta absolutamente indispensable comenzar introduciendo algunos presupuestos —por mínimos que sean— sobre el significado de las aporías de Zenón en cuanto no son meramente algo así como problemas de cálculo ingenuamente planteados. En efecto, si efectivamente las aporías de Zenón el Eléata se redujeran únicamente a cuestiones que el ulterior desarrollo de la técnica matemática plantea y resuelve sin mayores dificultades, entonces no tendría porque figurar la exposición de estos famosos argumentos en la Historia de la Filosofía, sino en la Historia de las Matemáticas (sin que por ello perdie-

ran su interés, ni Zenón su ingenio). Pero la situación es mucho más compleja. Zenón figura desde luego en la Historia de las Matemáticas, pero también en la Historia de la Filosofía, y no solamente en la Historia de la Filosofía Matemática. Esto es tanto como decir que las aporías de Zenón, a la vez que problemas (en el sentido matemático-categorial) suscitan también otros temas embrollados en la Metafísica eleática, remueven las Ideas cuyo análisis, composición y desarrollo considera la Historia de la Filosofía. Las aporías de Zenón Eléata, en resolución, proporcionan una situación especialmente rica e interesante, en la cual aparecen, según una intersección de la mayor significación, modos de constitución de la racionalidad científica (la Ciencia categorial) y la constitución de la racionalidad filosófica. Por consiguiente, una situación que podrá ser tanto mejor comprendida y analizada históricamente cuanto más precisas sean las coordenadas generales sobre las relaciones Ciencia/Filosofía desde las cuales podemos asumir las tareas de la exposición histórica. Desde este punto de vista creemos indispensable la exposición de las propias coordenadas que, con intención de abreviar, centraremos en torno a una distinción entre *aporías* (o *problemas filosóficos* o *cuestiones)* y *problemas* (por antonomasia, es decir problemas científicos).

3.—Correspondiendo a la distinción entre categorías (en las que se moverían las ciencias particulares —Geometría, Termodinámica, etc.— según la teoría del Cierre Categorial) e Ideas (que atraviesan a las categorías, a la manera como las rectas atraviesan al plano en el cual se configuran, como círculos de diversos radios, las categorías) y suponiendo que las ciencias particulares se ocupan con los conceptos categoriales, mientras que la Filosofía se mueve en el plano de las Ideas, establecemos la distinción entre problemas científicos y aporías (filosóficas).

Un problema científico es una cierta relación que aparece como indeterminada en sí misma, pero contenida enteramente en el marco de una categoría (o subcategoría) y que, en principio, puede determinarse a partir de las hipótesis o principios (términos, operaciones, relaciones, etc.), constitutivos del campo categorial de referencia. Según esto, el problema científico presupone ya los principios categoriales y trabaja con ellos, «envuelto en ellos». Aplicándolos hábilmente, y a veces genialmente, será posible llevar adelante la determinación de la indeterminación en la cual hacemos consistir el *problema.* Por ello un problema bien planteado (es decir, referido a los *Principia Media* convenientes) es la mitad de la Ciencia *(Prudens quaestio dimidium et scientiae).* El problema científico tiene, por tanto, en principio, solución (o soluciones) —y esta solución vendrá dada dentro de los límites del cierre categorial respectivo. En el caso de un problema de cálculo: el planteamiento incluye la puesta en ecuación de la indetermi-

nación, definiendo los límites de esta indeterminación, que se manifiesta casi siempre en el uso de variables como incógnitas; en la determinación de los parámetros, etc., y la solución incluye el desarrollo operatorio de la ecuación, la composición con otras operaciones auxiliares, etc. El problema científico, en consecuencia, para ser resuelto, no ha de comportar un análisis del material que vaya más allá del plano categorial en el cual ha sido planteado. El genio científico consiste, en gran medida, en saber mantenerse en la propia categoría, en saber moverse por lo compacto de su ámbito.

Si entendemos la situación «Aquiles y la tortuga» como *problemática* —es decir, como un problema de cálculo— el planteamiento de este problema exigirá establecer las ecuaciones adecuadas en términos categoriales tales como longitudes (D, d), tiempos (t), velocidades (v) asociadas a los movimientos de Aquiles y la tortuga. Supuesta una ventaja inicial «d» (distancia de Aquiles a la tortuga) y llamando «D» a la longitud que debe recorrer Aquiles hasta encontrar a la tortuga, podemos acogernos a principios como los siguientes: $v = ds/dt$; de donde $dt_1 = (1/v_1)$ ds y $dt_2 = (1/v_2)$ ds. De donde (los subíndices se refieren a los tiempos de Aquiles y la tortuga respectivamente) integrando, los tiempos globales («T») serán: $T_1 = \int_0^D dt_1$; $T_2 = \int_d^D dt_2$. Podemos poner en ecuación el problema de estos dos modos: $T_1 - T_2 = O$; o bien $T_1 - T_2 = \in (t)$ —siendo $\in (t)$ un infinitésimo, un operador capaz de «hacer tender» a la variable «t» a cero. Después, desarrollaremos la ecuación y despejando «D», por ejemplo, obtendremos, tras asignar valores, la solución del problema.

Una cuestión, una aporía, un problema filosófico, tiene otra estructura. En ella las relaciones indeterminadas ya no se resuelven en el círculo categorial —en un *progressus* categorial consecutivo al *regressus* de los principios medios de la categoría— sino que regresan más allá de la categoría y se extienden por el ámbito de las Ideas, en tanto en cuanto estas Ideas no están constreñidas a una categoría determinada, sino a varias. Como suponemos que a partir de las Ideas no cabe un *Cierre Categorial*, las cuestiones filosóficas no admiten soluciones (en el sentido en que las tienen los problemas). Pero no porque nos pongan siempre delante de «enigmas» ante los cuales hay que detenerse, sino porque la elaboración resolutoria camina por un plano diferente. Si llamamos *reducciones* a estas resoluciones, diremos que las cuestiones filosóficas o aporías no se solucionan, pero sí se reducen o se resuelven —o pueden resolverse. Y así como caben a veces diversas soluciones a un problema (consecutivas muchas veces a diversos planteamientos), así también caben diferentes resoluciones a una aporía, diferentes maneras de reducirla. Si los problemas y soluciones acuden a los principios categoriales, las reducciones de las cuestiones filosóficas

proceden regresando a los sistemas de Ideas (a los diferentes sistemas desde los cuales puede emprenderse la reducción). Refiriéndonos a la situación Aquiles: la reducción filosófica regresará a las mismas Ideas de *espacio, tiempo* y *movimiento*, a las Ideas de *Continuidad* y de *Infinito*, etc. Es esencial advertir que la diferencia entre el *problema* de Aquiles y la *aporía* de Aquiles no puede hacerse consistir, por ejemplo, en que el problema permita la solución del encuentro mientras que la aporía concluya que este encuentro no existe. Quien establece este tipo de diferencias, y las aplica a la exposición de la Historia de la Filosofía, deforma, creemos, enteramente la situación. En realidad no tiene más remedio que presentar a Zenón de Elea como una suerte de hombre alucinado o ciego, que no ve que, efectivamente, Aquiles encuentra la tortuga; o simplemente como un sofista que no quiere reconocer lo que percibe con evidencia, a saber, el encuentro. Se hace incapaz de ofrecer un análisis del asunto y del verdadero significado filosófico de las cuestiones. Hay que presentar las cosas de otro modo, si se quiere mantener para la Historia de la Filosofía la seriedad que le corresponde. Diremos, pues, que las aporías de Zenón no niegan el encuentro, ni niegan el movimiento, tal como nuestros sentidos lo perciben. Pero sí hacen tambalear nuestras Ideas del movimiento, ligadas a una concepción ingenua de la realidad. Y para fijar y realzar esta Idea, que bien lo merece, construiremos un quiasmo como el siguiente: las aporías de Zenón no niegan las ideas del movimiento (las Ideas asociadas al movimiento de Aquiles y la tortuga: el espacio, el tiempo, el movimiento) pero sí cuestionan el movimiento (composición) de esas Ideas, que suelen ir asociadas categorialmente a aquéllas y por tanto nos obligan a una regresión sobre las categorías. Pero, diremos, que tanto el matemático que calcula la distancia o el tiempo necesarios para el encuentro, como el dialéctico que suscita las aporías, presuponen ya la realidad del encuentro (la realidad fenoménica). Por consiguiente, cuando, según se dice, Diógenes el Cínico, tras escuchar las aporías de Zenón, se levantó y se puso a andar (para demostrar el movimiento andando) no estaba demostrando nada (nada que no supiera Zenón, que no era ciego) sino precisamente suministrando uno de los términos de la cuestión, a saber, el encuentro. Tanto la solución matemática como la reducción filosófica caminan, no ya en el sentido de demostrar un encuentro empírico, fenoménico, cuanto en el sentido de *reconstruirlo racionalmente*, de entenderlo. De la misma manera que cuando apareció el problema de la medida de la diagonal del cuadrado tomando el lado como unidad, no se trataba de negar que, por un procedimiento gráfico, dado un segmento como lado, pudiera construirse sobre él un cuadrado; sino que precisamente esta construcción gráfica es la que impulsaba a comprender que las Ideas que atravie-

san esa construcción, y en cierto modo la envuelven, no se componen (no se construyen) entre sí con la misma facilidad según la cual procede la construcción gráfica.

Se diría que considerando las cosas desde la perspectiva filosófica, el proceso de solución matemática de los problemas, contiene una suerte de petición de principio. Esta no afecta, evidentemente a los intereses categoriales, pero sí puede encubrir las cuestiones trascendentales. El planteamiento matemático del problema de Aquiles, al apelar a principios categoriales tales como distancia, velocidad o tiempo, no cuestiona precisamente aquello que la aporía suscita, por ejemplo, las relaciones de conmensurabilidad entre continuos diferentes. Porque al trabajar, por ejemplo con el concepto de tiempo (que supone ya un movimiento especial, el del reloj coordinado con otros movimientos) está reconstruyendo racionalmente la situación a partir de unos esquemas de coordinación que se mantienen más acá de aquello mismo que la aporía intenta analizar. La solución matemática reconstruye, para decirlo brevemente, unas relaciones indeterminadas entre móviles, a partir de un esquema de relaciones entre los componentes ideales del movimiento —tiempo, velocidades. Pero la aporía aparece al regresar precisamente hasta el punto mismo de composición de esos componentes ideales y, por así decir, cuestiona los mismos conceptos de tiempo, de velocidad, de espacio. Y los puede cuestionar de muy distinto modo, más o menos profundo, por cierto, según la precisión que hayan alcanzado los conceptos categoriales. Diríamos que cuanta mayor racionalidad alcanza la precisión categorial, mayor profundidad puede alcanzar la cuestión filosófica. Por tanto, en principio, el aumento de racionalidad científica no desvanece, con su claridad, las oscuras cuestiones filosóficas, sino que permite su profundización.

En nuestro caso, las aporías de Zenón no deben ser pensadas como argumentos sofísticos orientados a negar una evidencia (por ejemplo el encuentro de Aquiles y la tortuga) sino como un análisis orientado a manifestar que la composición de las Ideas que ese encuentro incluye, plantea dificultades insospechadas, que obligan acaso a rectificar el sistema de las Ideas que probablemente preside a quien logra éxito en la solución categorial. La incapacidad de muchos para regresar a las *Ideas* que envuelven a sus propios *conceptos* es tan intensa que cabe hablar de una suerte de «cretinismo filosófico». Dicen algunos, por ejemplo, que la aporía de Aquiles se suscita por el desconocimiento de la teoría matemática de los límites, sin advertir que esta teoría, precisamente porque ofrece un análisis categorial mucho más fino del asunto, radicaliza y precisa las cuestiones filosóficas. La teoría matemática de los límites se mantiene ella misma en el ámbito del cierre categorial matemático. Las soluciones matemáticas a las aporías de

Zenón aportan, por tanto, material mismo para el planteamiento de las cuestiones filosóficas, y un material indispensable, pero no son resoluciones de ellas. En efecto, o bien proceden analíticamente (suponiendo en el planteamiento del problema, dada ya la solución categorial al encuentro, operando con la distancia *D* e hipótesis adjuntas y, por tanto, pidiendo el principio, *no ya del encuentro, sino de su reconstrucción racional),* o bien proceden sintéticamente (remedando matemáticamente el recorrido de Aquiles o el acortamiento de su distancia a la tortuga por medio de una sucesión del tipo de la llamada «serie geométrica»: $1+1/2+1/4+1/8+\ldots+1/2^{n-1}$). En el primer caso es evidente que hay petición de principio, desde el punto de vista filosófico. La solución matemática se mantiene en el terreno de la coordinación de unos modelos de encuentro con el encuentro del problema, y por tanto no constituye un análisis de los componentes internos de cada modelo. En el segundo caso, hay una reproducción categorial del problema filosófico. Al acogerse a la teoría de los límites, se reproducen de un modo más preciso las cuestiones sobre el infinito. Por un plano camina el *ejercicio* o *práctica* del cálculo de límites y por otro la *teoría filosófica del paso al límite.*

Cuando hablamos teóricamente de paso al límite, incluimos no solamente la consideración de que en ese límite al hacer $n \rightarrow \infty$, hay que suponer dados, con todo lo que ellos significan, el infinito cardinal ($\aleph_0$, $\aleph_1$) y el infinito actual ordinal (ω_0, ω_1) sino también la consideración de las relaciones epistemológicas y ontológicas entre los infinitos matemáticos y los infinitos físicos; las cuestiones planteadas por los «puntos adherentes» que se suponen dados, en la definición conjuntista de límite, cuando hay que construirlos, etc.

Por lo demás, la distinción entre *cuestiones* y *problemas* se aplica a las más diversas regiones, y no sólo a las regiones matemáticas y físicas. Todos los graves problemas jurídicos que pueden ejercitarse en torno a la legalidad de la sucesión a un trono no pueden confundirse con la cuestión misma de la legitimidad de la propia institución monárquica. Sin que por ello sea exacto pensar que los planos en que se mueven los problemas jurídicos y las cuestiones filosófico-políticas sean paralelos, es decir, que jamás se interfieran o se corten. Históricamente han sido muchas veces los conflictos o *insolubilia* jurídicos aquellos que han obligado a suscitar las cuestiones filosóficas. Al fracasar el «algoritmo sucesorio», aparecen necesariamente los problemas constitucionales sobre la fuente de la autoridad monárquica, y esto lleva a la cuestión filosófica de la fuente de la autoridad en general.

Ahora bien, este esquema que acabamos de proponer para diferenciar las *aporías* y los *problemas* sólo es claro en un plano abstracto, cuando la historia ha discriminado ya los materiales respectivos. Pero es muy oscuro en el desarrollo concreto de la racionalidad científica

y filosófica. Esta oscuridad es un atenuante de quienes padecen eso que hemos llamado «cretinismo filosófico». En efecto, ocurre en concreto que la discriminación de los límites entre una aporía y un problema no puede establecerse *a priori* y que la confusión entre ambas perspectivas es, en el contexto del desarrollo de la racionalidad, consustancial a la racionalidad misma, por decirlo así. Sólo retrospectivamente pueden esperarse algunas claridades. Distinguiremos cuatro casos posibles a efectos analíticos:

Primer Caso.—El problema aparece desligado en su contexto de toda aporía y la aporía de todo problema. Se trata de un caso límite.

Segundo Caso.—Recoge las situaciones que podíamos llamar de pseudo-aporías o de pseudo-cuestiones. Lo que aparece como cuestión filosófica o como aporía es simplemente un problema —por ejemplo un problema de formalismo, de lenguaje. Es cierto que una Escuela de la Filosofía analítica sostiene la tesis de que toda cuestión filosófica es un *puzzle*, un simple rompecabezas —es decir, un problema de lenguaje, en el sentido dicho. La mejor crítica a esta tesis puede ser la consideración de los dos siguientes casos:

Tercer Caso.—El caso de los que llamaremos pseudo-problemas, en el contexto de las cuestiones. Ahora, lo que aparece como un simple problema de cálculo resulta que encierra una verdadera cuestión, que obliga a regresar más allá de la categoría, o, por lo menos, más allá de la subcategoría en la cual se estaba implantado. El problema: «Si un obrero tarda ocho horas en hacer medio metro de zanja, ¿cuántos obreros serán necesarios para que la zanja sea abierta en un segundo?» encierra más que una broma, pues obliga a regresar hacia la cuestión de las relaciones entre las matemáticas y la realidad. El problema de la conmensuración de la diagonal a partir del lado del cuadrado, o el problema de la medida del avance relativo de la velocidad de la luz en las experiencias de Michelson-Morley, suscitan cuestiones más allá del cálculo mantenido en la subcategoría dentro de la cual fueron planteados. Planteamientos teológicos tales como: «¿qué día de la semana o en qué hora del día se produjo la creación del mundo?» son formas irónicas de plantear una cuestión filosófica, bajo el aspecto de un problema, que desborda la categoría teológica y aún la destruye.

Cuarto Caso.—El planteamiento de la situación determina un problema, pero en él se contiene una cuestión (una aporía) y recíprocamente, de suerte que estas dos figuras se realimentan entre sí. Evidentemente, este cuarto caso es el que recoge una situación objetivamente dialéctica —una dialéctica circular entre categorías e Ideas, entre Ciencia y Filosofía— porque los tres primeros casos, aunque se presentan confundidos con el cuarto, se mantienen sin embargo en el plano de las confusiones psicológicas o subjetivas, por importantes que sean desde el punto de vista histórico.

4.—La importancia histórica de los argumentos de Zenón de Elea, creemos que puede ser formulada diciendo que ellos constituyen uno de los ejemplos privilegiados del cuarto caso, es decir, de una situación dialéctica objetiva. Con este diagnóstico nos oponemos naturalmente al de quienes (en la terminología propuesta) quieren ver a los argumentos de Zenón como pseudoaporías, rompecabezas (un rompecabezas es un juego cuyas soluciones están ya predeterminadas en las propias piezas), problemas de cálculo, de suerte que —cuando se presentan como aporías— resultarán ser simples sofismas. Tal fue la impresión que tuvo seguramente Aristóteles. Al menos, en la referencia a Zenón de los capítulos 2 y 9 del libro VI de su *Física*, Aristóteles ve en Zenón simplemente un sofista cuyos argumentos no tienen más fundamento que un análisis incorrecto del continuo. Por ejemplo —dice Aristóteles— Zenón comienza por confundir dos acepciones del infinito: el infinito por división y el infinito por multiplicación («por los extremos»). Sus argumentos se mantienen en el primer tipo de infinito. Ahora bien, el espacio y el tiempo son infinitos por división, es decir, continuos. El infinito por división es coordinable con un tiempo finito porque también consta de infinitas partes potenciales por división. Ahora bien, en estas críticas (correspondientes al capítulo 2 citado) Aristóteles mismo no conoce que continuo e infinito no son sustituibles; que un conjunto denso de racionales es infinito ($\aleph_0$) pero que este infinito no es del mismo orden o potencia que el infinito de los reales o continuos ($\aleph_1$). Por tanto que no por apelar al infinito resultan coordinables los conjuntos densos. Así mismo, cuando Aristóteles expone el argumento de la flecha, se limita a decir que puesto que éste se basa en el supuesto de que el tiempo se compone de instantes indivisibles, y tal supuesto es falso, el argumento no tiene más secreto que el de una simple inadvertencia. Pero resulta que era Zenón precisamente quien estaba negando el supuesto y su argumento se destinaba a remover dialécticamente el supuesto pitagórico de la composición del continuo por unidades, por sus consecuencias absurdas (que la flecha no se mueve). Aristóteles (el discípulo que tomó sus explicaciones en apuntes) no captó aquí el sentido dialéctico y no sofístico de la argumentación de Zenón.

Kant, en cambio, fue quien apreció en su verdadero alcance el significado de las aporías de Zenón para la dialéctica, en un sentido más moderno de este concepto. Kant *(Crítica a la Razón Pura, Dialéctica transcendental,* sección 7.ª), reconoce en Zenón de Elea el primer expositor de la dialéctica de las *antinomias* de la razón. Una *antinomia* es un par de proposiciones que se oponen mutuamente, aunque cada proposición pretenda ser verdadera. Así, la llamada «antinomia de Euler», resulta de la oposición entre una proposición A: «existen tantos cuadrados como números naturales» (paradoja de Galileo, que constitu-

ye la base del concepto del infinito enumerable de Cantor) y una proposición B: «existen infinitamente menos cuadrados que números» (porque entre un cuadrado n^2 y el siguiente $(n-1)^2$ existen $(n+1)^2-n^2=$ $=(2n+1)$ números; y $(2n+1)$ al crecer n, tiende a infinito). Pero Kant dio una teoría de las antinomias mucho más restringida, en conexión con su teoría de las categorías. Kant distingue la *oposición analítica*, que corresponde a la contradicción, en la cual una de las proposiciones debe ser verdadera, y la *oposición dialéctica* en la cual los opuestos pueden ser ambos falsos o ambos verdaderos. La Lógica escolástica conocía formalmente esta posibilidad en la forma de la oposición contraria y subalterna. Kant la desarrolla materialmente en la teoría de las antinomias. Según Kant dos juicios formalmente contradictorios pueden componer un dilema (es decir, ser ambos inaceptables) cuando uno de ellos no sólo contradice al otro, sino que incluye una hipótesis que es necesaria para que se forme la contradicción. Así, la antinomia: «el mundo es infinito» y «el mundo es finito» es un dilema cuyos extremos pueden ambos rechazarse negando la hipótesis de «el mundo en sí». El argumento que expusimos, al hablar de los pitagóricos, sobre la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado del cuadrado, se ajusta a esta forma antinómica. Los términos de esta antinomia son las proposiciones: $(m \in 2N)/(n \in 2N)$ y $(m \in 2N) \wedge (n \in 2N)$. (No propiamente que un número fuera par e impar a la vez). La hipótesis generadora de estas dos proposiciones, es la hipótesis de la conmensurabilidad del lado por la diagonal, y esta hipótesis es la que habría que retirar para evitar que la antinomia (la verdad simultánea de dos proposiciones contradictorias) se produzca.

Zenón de Elea, «este sutil dialéctico» —dice Kant— fue criticado por Platón como un mal sofista por haber tratado de probar una proposición con argumentos aparentes, destruyéndola después con otros tanto o más fuertes con objeto de probar su habilidad. Afirma Zenón (continúa Kant) que Dios —«que, para él, no era otra cosa sino el mundo»— no es finito ni infinito, que ni está en movimiento ni en reposo, que no es ni semejante ni desemejante a cualquier otra cosa. Naturalmente, así expuestas, las aporías de Zenón podían ser presentadas como un antecedente de la antinómica de la *Crítica de la Razón Pura*.

Kant distingue dos tipos de antinomias: las *estáticas* (que se generan dentro de las categorías de la cantidad y de la cualidad) y las *dinámicas* (que se generan dentro de las categorías de la relación y de la modalidad). En todas las antinomias aparecen dos proposiciones opuestas, tesis y antítesis, cada una de las cuales tendría su prueba o demostración correspondiente. La primera antinomia (cantidad) consta de la tesis sobre la finitud (espacial y temporal) del mundo y de la antítesis que establece su infinitud. En la segunda antinomia (cualidad) la tesis establece que el mundo se compone de simples; la antí-

tesis defiende que el mundo no se compone de simples. La tercera antinomia (relación) contiene la tesis de la causalidad determinista universal y la antítesis que demuestra la causalidad libre. En la cuarta antinomia (modalidad) se opone la tesis de la necesidad mecanicista a la antítesis de la inexistencia de un Ser necesario, ni en el mundo ni fuera de él. Ahora bien, en las antinomias estáticas, tesis y antítesis han de ser falsas a la vez (dado que la condición hipotética es interna); en las dinámicas, tesis y antítesis pueden ser verdaderas a la vez. Mientras en los enlaces matemáticos (según la cantidad y la cualidad) de las series de los fenómenos todas las condiciones han de formar parte de la serie (son sensibles; inmanentes por decir así a la serie; por ejemplo, las partes alícuotas de la línea, son condiciones de ella, que es lo condicionado), los enlaces dinámicos (según la relación y la modalidad) permiten una condición heterogénea, que no forma parte de la serie, sino que se coloca en su cabeza. Kant considera, desde luego, a las aporías de Zenón como exposición de las antinomias estáticas que —según él— no contienen, a pesar de la oposición entre tesis y antítesis, una verdadera contradicción: como los juicios antitéticos presuponen aquí una condición inadmisible ambos caen, puesto que cae también la condición que sostiene a cada uno. (Sin embargo cabría aducir la circunstancia de que el «universo finito e ilimitado» de Einstein en cierto modo hace verdadera la tesis y la antítesis de la primera antinomia —a diferencia del universo de Milne, que al decir que el universo no es finito ni infinito, se mantiene más próximo a Kant). Cabría decir que Kant, en algún sentido, no reconoce la estructura dialéctica más profunda a las aporías de Zenón —pese a que fueron principalmente las antinomias estáticas la base del idealismo transcendental («el mundo no tiene una realidad en sí»). Sin embargo, como quiera que también las antinomias estáticas se generan, según Kant, dentro del proceso de la «ilusión transcendental» —no meramente psicológica— puede decirse que para Kant los argumentos de Zenón no son simples inadvertencias (o problemas lingüísticos) sino aporías efectivas (en el sentido que dimos a esta expresión).

Kant cita a su modo tres argumentos de Zenón:

1.º) Que Dios (el universo) no es finito ni infinito.

2.º) Que Dios no está en reposo ni en movimiento.

3.º) Que Dios no es semejante ni desemejante a nada.

El primer argumento corresponde puntualmente a la primera antinomia y recoge el argumento numérico de Zenón (que expondremos enseguida). El segundo argumento corresponde a las aporías sobre el

movimiento, si bien no tiene un correlato explícito en la antinómica kantiana (lo mismo ocurre con el tercer argumento). En cambio la segunda antinomia se corresponde con las aporías sobre la multiplicidad, así como también con las aporías sobre el movimiento, si se interpretan globalmente, es decir, agrupando los cuatro argumentos en dos pares, de suerte que el primer par forme la tesis y el segundo par la antítesis.

Por lo que se refiere a la estimación actual de los argumentos de Zenón, hay que decir que tanto la actitud aristotélica como la actitud kantiana, están vivas. Hay quien sigue considerando los argumentos de Zenón como argumentos infantiles, puerilidades matemáticas de interés a la sumo arqueológico (antes nos hemos referido al concepto de «cretinismo filosófico»). Hay quien ve en las aporías la expresión de cuestiones que, aún cuando hoy no se puedan formular según el modo en que Zenón lo hiciera, lejos de ser simples acertijos de principiante, nos ponen en presencia de problemas filosóficos de la mayor actualidad. Particularmente después de Cantor este segundo modo de considerar los argumentos de Zenón se ha extendido ampliamente (B. Russell contribuyó eficazmente a ello en sus *Principios de las Matemáticas)*. Podría decirse acaso que quien considera hoy ingenuos o triviales, en cuanto al fondo, a las aporías de Zenón, revela una ingenuidad y una trivialidad tanto mayores cuanto que ignora que la crítica a las interpretaciones ingenuas de Zenón está ya incorporada por todo aquel quien hizo la crítica de la crítica.

5.—Los argumentos atribuidos a Zenón son muy numerosos. Es necesario sistematizarlos, no solamente por motivos de índole didáctica, sino también porque esta sistematización incluye un análisis de estructuras que podían pasar desapercibidas. Aristóteles, por ejemplo, viene a decir que el argumento Aquiles es una simple dramatización pedagógica del argumento dicotómico, aunque —como veremos— la estructura dialéctica de ambos es completamente diferente.

Tradicionalmente los argumentos de Zenón se clasifican en dos grupos: *argumentos contra la multiplicidad* y *argumentos contra el movimiento*. Estas denominaciones son, por supuesto, discutibles. El Aquiles, clasificado en este segundo grupo, no se dirige propiamente, como la dicotomía, contra el movimiento, sino más bien contra la conmensurabilidad de dos movimientos ya dados; e incluso podría decirse que el Aquiles va dirigido tanto contra el movimiento cuanto contra la multiplicidad, contra la concepción pitagórica del continuo como compuesto de partes —una suerte de argumentación, en el conti-

nuo sucesivo, paralela a la que, en el continuo simultáneo, había conducido al descubrimiento de la inconmensurabilidad entre el lado y la diagonal del cuadrado. Sin embargo, aunque el agrupamiento de los argumentos en estas dos rúbricas sea incorrecto, el agrupamiento tiene un fundamento objetivo. Sencillamente ocurriría que el criterio de distinción habría que ponerlo en otro lado. Por ejemplo, en la distinción entre magnitudes simultáneas y sucesivas. Los argumentos contra la pluralidad tendrían en común el mantenerse en torno a multiplicidades simultáneas (discretas o continuas) es decir, en el terreno matemático, que abstrae el tiempo; en cambio los llamados argumentos contra el movimiento, se caracterizarían por incluir la consideración de las magnitudes sucesivas (movimiento, tiempo) sin excluir naturalmente las simultáneas. O, más abstractamente, diríamos que o bien los argumentos no incluyen el orden entre los términos, o bien incluyen la consideración del orden entre los términos de los conjuntos, sin perjuicio de que este orden resultase negado, o contrapuesto a otro orden (por ejemplo el orden real progresivo de los movimientos del atleta, en la dicotomía, y el orden ideal regresivo en el análisis). Según ésto, tanto los argumentos contra la pluralidad como los argumentos contra el movimiento, serían en última instancia argumentos contra la pluralidad y especialmente contra la pluralidad infinita. Si ésto es así, los argumentos podrían clasificarse en dos grupos: *argumentos contra la pluralidad cardinal* (y en particular contra los cardinales infinitos) y *argumentos contra la pluralidad ordinal*, que son los que tradicionalmente se llaman argumentos contra el movimiento. Las denominaciones tradicionales contribuirían a encubrir los verdaderos nexos dialécticos que relacionan los diferentes argumentos de Zenón de Elea. Al destacar, como rasgo común a todos los argumentos de Zenón, el carácter de argumentos contra la multiplicidad (por cuanto el concepto de argumentos contra el movimiento queda subsumido en la perspectiva de la multiplicidad, como rasgo pertinente) no hacemos sino acatar el diagnóstico de Platón quien, al principio del *Parménides* contemplando globalmente los argumentos de Zenón, no percibe en ellos, en primer plano, una distinción entre pluralidad y movimiento, que rompería su unidad, sino que los ve a todos ellos precisamente como argumentos contra la multiplicidad: «Tú (dice Sócrates dirigiéndose a Parménides) en tus poemas afirmas que todo es uno; él (Zenón) afirma que la pluralidad no existe. De forma que, diciendo tú que todo es uno y él que nada es múltiple, parece que defendéis cosas diferentes, aún cuando en el fondo son las mismas».

SECCION I

Los argumentos contra la multiplicidad cardinal proceden de Simplicio (los tres primeros) y de Laercio; los argumentos contra el movimiento los transmite Aristóteles (Libro VI de la *Física).*

Los argumentos contra la pluralidad suelen exponerse de un modo meramente enumerativo. ¿No sería posible establecer un sistema de los mismos pensado, desde luego, no ya como un plan subjetivamente poseído por Zenón de Elea, sino como una disposición objetiva en la que, de hecho, él estuviera envuelto y que, de hecho, hubiera sido recorrida por él? El establecimiento de este sistema sería indispensable para determinar la verdadera estructura dialéctica de los argumentos de su fundador y arrojaría luz sobre los propios fragmentos conservados, que acaso fuera preciso reagrupar de otro modo. Algunos argumentos (por ejemplo, el del espacio) cobrarían un interés inesperado. No pretendemos hacer aquí nada de ésto, porque desbordaríamos los límites de que disponemos. Simplemente vamos a sugerir la forma de un sistema de los argumentos contra la pluralidad capaz de exhibir sus verdaderas líneas de fuerza. En particular, obtendríamos una explicación ligada a las claves mismas de la dialéctica de Zenón, a saber, la de por qué tanto los argumentos contra la multiplicidad como los argumentos contra el movimiento son cuatro. La razón residiría en que los argumentos están construidos sobre dos pares de dicotomías que se cruzan y sobre las cuales se levantan las tesis y antítesis respectivas.

Sugerimos que los argumentos contra la multiplicidad cardinal consideran las alternativas de una multiplicidad continua y una multiplicidad discreta por un lado (alternativa dada en el contexto de las relaciones de las partes de la multiplicidad entre sí); y de una multiplicidad constituida por partes inextensas (desemejantes al todo) o extensas, por el otro lado (alternativa dada en el contexto de la relación de las partes de la multiplicidad con el todo). Acaso, en lugar de la segunda alternativa, pudiera ensayarse esta otra: conjuntos finitos o infinitos. El argumento de la relatividad se movería en la hipótesis de una pluralidad continua (el infinito por división, denso) en tanto que nos debiera conducir a inadmisibles partes inextensas (a simples); el argumento de la adición, también operaría sobre el absurdo de unas partes inextensas (y el argumento de los granos de mijo reforzaría esta interpretación; aunque, en cambio, se mueve con pluralidades discretas, como los propios granos del montón de mijo). El argumento del espacio consideraría desde luego, la multiplicidad continua (geométrica)

compuesta por los lugares, que son a su vez partes extensas; mientras que el argumento numérico aunque procede en la hipótesis de partes extensas, operaría en el supuesto de que estas partes son discretas.

La siguiente tabla sistemática exhibe la estructura propuesta

TABLA I

La multiplicidad de partes consideradas en su relación con el todo / La multiplicidad de partes consideradas en sus relaciones entre sí	O se consideran las partes como inextensas (diversas del todo)	O se consideran las partes como extensas (semejantes al todo)
Las partes se consideran como continuas.	1.º Argumento de la relatividad	3.º Argumento del espacio
Las partes se consideran como discretas.	2.º Argumento de la adición y contra-argumento de los granos de mijo	4.º Argumento numérico

La tabla exhibe relaciones globales (columnas entre sí, filas entre sí) a cuyo nivel se forman acaso antinomias de base. Las antinomias, según esto no estarían dadas sólo en el interior de cada argumento (de cada cuadrante) puesto que el argumento de una línea podría remitir al de su contigua, como a su antítesis. De hecho, así exponen algunos estos argumentos. En *El pensamiento griego*, Leon Robin agrupa los fragmentos 1 y 2 en un solo argumento de estructura antinómica, cuya tesis fuera: «las cosas deben tener una magnitud» y su antítesis «las cosas se componen de indivisibles, por lo que es imposible que aumenten o disminuyan». Se trata de la segunda antinomia kantiana. (Zafirópulo, en *Vox Zenonis*, sigue en este punto a Leon Robin).

Los argumentos contra la pluralidad, una vez sistematizados, podrían resumirse así:

1.º—*Argumento de la relatividad* (es una reconstrucción a partir de cuatro citas separadas de Simplicio, *Física* 141).

«Si existen múltiples entes serán grandes y pequeños (μεγάλα ἐστι και μικρά).»

Adviértase que aquí Zenón no está argumentando sobre la base de una sustantivación infantil de las relaciones grande y pequeño, porque grande, en el contexto de su argumento, significa: «infinitamente grande» (ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι) y pequeño significa: «infinitamente pequeño». La estructura de este argumento parece claramente antinómica y su verdadera hipótesis sería la siguiente condicional: «si las cosas son múltiples, entonces o tendrían tamaño o no tendrían tamaño». Pero lo condicionado es un dilema que, en sí, parece agregado desde fuera a la condición (si las cosas son múltiples) —de manera que aquí parece que hay dos argumentos entremezclados. Un modo de explicar su unidad sería el siguiente: suponer que lo infinitamente grande se refiere no ya al ser infinito en tamaño (el infinito por prolongación) sino al infinito por división (de que habla Aristóteles en el capítulo 2 del libro VI de la *Física)*. Al menos de este modo podríamos ajustar este argumento a la segunda antinomia kantiana. Sus miembros (el dilema de Zenón) saldrían de la condición —«si hay cosas múltiples (extensas)». En efecto: la *tesis* («llegaríamos a lo infinitamente pequeño, sin tamaño, a lo simple») brota de la condición *(hipótesis)* por la división indefinida $(1/n)\rightarrow 0$, para $n\rightarrow\infty$; o bien como otros dicen (Owen) porque si las unidades de un conjunto tuvieran tamaño, ya no serían unidades (absolutas, aunque pudieran serlo modulares) al tener partes. La *antítesis* brota de la hipótesis en virtud del argumento dado en el último párrafo del fragmento, interpretado como un argumento de recurrencia («si las cosas tienen una extensión, habrá distancias entre ellas, entre sus partes y también entre éstas: luego serán infinitas sin que pierdan nunca su tamaño»). Esta antítesis correspondería a la antítesis de la segunda antinomia kantiana.

Sin embargo, la reconstrucción de Simplicio, de la que se parte, no es nada clara y da pie para pensar que si bien su tesis es la de la segunda antinomia kantiana, su antítesis es la antítesis de la primera antinomia kantiana (el mundo es infinito). Así interpretado, el argumento pierde su fuerza. También podía pensarse (Zeller, Ross) que la tesis de la antinomia fuese: «la pluralidad debe ser limitada en número» y la antítesis: «la pluralidad debe ser ilimitada» (según que la hipótesis εἰ πολλά ἐστιν se traduzca en un sentido aritmético conjuntista o geométrico). También la interpretación conjuntista permite asimilar con toda facilidad este argumento a la segunda antinomia kantiana.

En la interpretación del argumento que sugerimos (aunque sin excesivo entusiasmo) resultaría que un miembro de la antinomia (de-

bemos llegar a entes inextensos múltiples) habría sido directamente impugnado por Zenón (cuando agrega: «porque a partir de lo simple no cabe reconstruir el conjunto») mientras que el otro miembro (los puntos son infinitos) salvo que se considere refutado por el argumento numérico («lo que existe debe tener un número finito de partes») —que habría que traer aquí— aparecería favorecido por Zenón, puesto que no va acompañado de una refutación directa (su refutación a lo sumo procederá a través de su inserción en una antinomia *estática*, en la que ambos términos sean erróneos).

2.º—*Argumento de la adición y de la sustracción.* Este argumento está ya incluido en la argumentación del anterior pero se le suele considerar desglosado. «Si al añadir algo a un ente, éste no se hace mayor, lo añadido (el incremento) es nulo (por tanto, es nulo el ente sin extensión, como un punto que añadido a otro no lo incrementa). Y si al quitar algo de un ente, éste no se hace menor, lo sustraído no es nada».

Puede verse en este argumento una primera aproximación al concepto moderno de infinitésimo —aún cuando este concepto tiene otra forma. El concepto de Zenón, al cual aún estaría muy próximo el de Leibniz, introduce los infinitésimos como si fueran elementos primitivos, cantidades muy pequeñas que se dan como partes de las cuales arranca el proceso de construcción, términos *a quo* del proceso; mientras que, en el concepto moderno, los infinitésimos son partes a las que se llega, arrancando de un todo, términos *ad quem*, límites. Por ello, desde un punto de vista algebráico, un infinitésimo es una expresión que consta de un operador α y una variable x: α (x), de suerte que cuando la variable tiende a un número, sea cero, sea otro distinto (se puede redefinir el concepto para eliminar el residuo psicologista contenido en la palabra «tender») el infinitésimo tiende a cero. Así $(x^2—16)$ es un infinitésimo para $x \to 4$, porque $\lim_{x \to 4} (x^2—16)=0$; $5x^2$ es un infinitésimo para $x \to 0$, porque entonces $\lim_{x \to 0} (5x^2)=0$. Aunque todos los infinitésimos tienden a cero, hay diferentes órdenes de infinitésimos: si $\alpha(x)$ es de primer orden $\alpha(x^2)$ es de segundo, $\alpha(x^3)$ es de tercero, etc. La mejor manera de comparar estos órdenes es atendiendo a la razón entre ellos. Ocurre muchas veces que el límite de una razón entre infinitésimos, aunque éstos tiendan a cero, no es cero: $\lim_{x \to 4} (x^2—16)/(x—4)=8$. Cuando su razón k es constante y finita [lim. $\alpha(x)/\beta(x)=k$], son del mismo orden (primero, segundo); como ocurre con los infinitésimos x y sen. x (que para $x \to 0$ son del mismo orden) porque el límite de su razón (x/sen x) es 1. Cuando la razón es nula $\alpha(x)$ es de orden superior.

Podría verse en el argumento segundo de Zenón un paralelo a la propiedad según la cual la suma de dos infinitésimos es un infinitési-

mo: $\alpha(x)+\beta(x)=\gamma(x)$. Sin embargo, en virtud de lo dicho, es preciso tener en cuenta que la suma de infinitésimos no es «una suma de cantidades pequeñísimas», sino una composición de operadores que tienden a cero. Todavía se parece más el argumento a la propiedad del producto de infinitésimos: $\alpha(x).\ \beta(x)=0$.

Con todo no debe olvidarse que el argumento de Zenón no debe pensarse en la perspectiva del Cálculo, sino como un argumento contra la doctrina pitagórica de las magnitudes en cuanto compuesta de puntos.

Con el argumento de la adición y la sustracción, se relaciona otro célebre argumento, el de los granos de mijo, si bien este argumento parece insinuar una conclusión opuesta. En efecto, el argumento dice que cada grano de mijo, arrojado aisladamente sobre el suelo, no produce ningún sonido; pero cuando arrojamos el montón de granos (proceso que es pensado, por consiguiente, como una suma de acontecimientos que por separado son insonoros) aparece el sonido. Luego, al parecer, el argumento, comparado con el de la adición, diría que cada grano de mijo no es enteramente silencioso al caer (de la nada, no sale el ser) y deberá producir un sonido mínimo imperceptible (infraumbral, diríamos hoy; inconsciente, en el sentido del ejemplo de las gotas de agua de la ola de Leibniz). Un sonido infinitesimal, sin embargo de lo cual resulta un sonido global. Algunos intérpretes, con Gompertz, interpretando aisladamente el argumento de los granos de mijo, ven su importancia en lo que él pueda tener de precursor del análisis psicológico o fisiológico de la percepción. No se trata de negar este interés, sino de constatar que el intento de Zenón, con este argumento, no era el del investigador de la Fisiología de la percepción. Es evidente que el argumento del grano de mijo, por su estructura, está relacionado con el de la adición y sustracción. Ahora bien: para que el argumento del grano de mijo no se contradiga con el de la adición y la sustracción, sólo queda el recurso de interpretarlo como su contrafigura —con lo cual, por cierto, se refuerza extraordinariamente el valor de aquél. En efecto, el argumento de la adición y sustracción, si va dirigido contra los pitagóricos, significa que la extensión no se compone de indivisibles, es decir, de unidades átomas desemejantes (precisamente por ser indivisibles) del compuesto. Luego las partes de un compuesto son semejantes al todo y su desemejanza será simplemente aparente, una ilusión de nuestro sentido. El argumento de los granos de mijo ilustraría entonces admirablemente este punto. El ruido global —que es una magnitud— no se compondrá de sucesos absolutamente insonoros, sino insonoros aparentemente. Es la perspectiva epistemológica (en la línea de la crítica de los sentidos) y no la fisiológica o la psicológica aquella en la que el autor de este argumento parece estar situado.

3.º—*Argumento del espacio* (Aristóteles, *Física* IV, 1 y 3). «Si todo lo que existe está en un lugar, también el lugar tendrá que estar en otro lugar y así indefinidamente». Lo cual es absurdo, en virtud del argumento numérico.

Este argumento que Aristóteles cita a propósito de su análisis sobre el lugar, acaso está arrancado de un contexto diferente. Parece contener una crítica a la disociación (como si fueran términos distintos, plurales) entre las cosas reales y el lugar (vacío) que ocupan. De él habría que concluir que no existe el vacío y que el lugar no es algo distinto de los cuerpos que lo ocupan. Desde el punto de vista de nuestra tabla: que partiendo de la hipótesis de unas partes continuas (las cosas ubicadas) y extensas (similares al todo) hay que concluir el infinito actual (que suprimiría la posibilidad de partes semejantes al todo). Otra vez parece que el punto de apoyo es la evidencia en lo absurdo del infinito actual.

4.º—*Argumento numérico* (Simplicio, *Física*, 140, 29). «Si las cosas son múltiples, deben ser finitas (pues las cosas serán tantas cuantas son, ni más ni menos); pero, a la vez, deben ser infinitas, puesto que siempre deberá haber otra cosa entre (μεταξὺ) ellas.

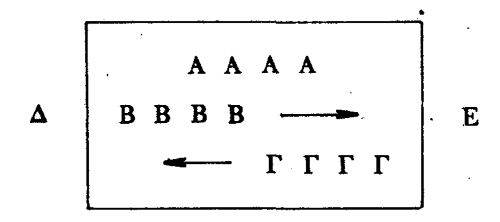
El punto de vista de la Tabla sistemática sugiere que este argumento (que desde luego opera con la hipótesis de partes extensas o, por lo menos, no consideradas formalmente como inextensas), parte de la hipótesis obvia de que estas partes finitas fueran discretas: hipótesis que en sí misma no parece absurda. Pero es a partir de estas coordenadas como el argumento se construiría, en el sentido de un desarrollo conducente a negar la hipótesis: las partes deben ser continuas (por ser infinitas) por tanto, no son partes. Ocurre como si el argumento más potente de Zenón se basase en la evidencia del absurdo del infinito actual. El argumento contiene en embrión la antinomia entre el «cantorismo» y el «intuicionismo». El argumento intuicionista se contiene en la negación del infinito actual: no cabe hablar de un conjunto de términos distintos que no tenga un número cardinal finito. El concepto de cardinal transfinito $\aleph_0$ parece, de momento, absurdo (recordamos aquí el famoso cálculo de Eddington sobre el número de partículas elementales existentes en el universo: precisamente $N = 136 \times 2^{256}$, ni una más ni una menos). Pero, por otro lado, operatoriamente, ese conjunto finito nos conduce al infinito. El μεταξὺ evoca la propiedad llamada *densidad* del conjunto de racionales: entre dos números hay siempre un tercero; si bien esa propiedad estaría aplicada geométricamente, en la cantidad continua y no sobre el conjunto discreto de los enteros.

SECCION II

Los argumentos contra la multiplicidad ordinal (ordinariamente designados «contra el movimiento») son los cuatro siguientes:

1.º—*Argumento del estadio* (de los carros en el estadio). Supongamos dos filas iguales de cuerpos (ὄγκοι), por ejemplo, carros (B, B, B, B), (Γ, Γ, Γ, Γ) que se mueven a la misma velocidad y en sentido contrario: los primeros van desde el punto Δ a la meta E; los otros van de E a Δ. Entonces, la mitad del tiempo es igual al doble del tiempo.

Supongamos, para explicar esta conclusión, una tercera fila de carros (A, A, A, A,) que sirva de referencia. Según el diagrama de Alejandro de Afrodisia la disposición podría ser ésta:



Aristóteles dice: al cruzarse los B y los Γ la primera B alcanza a la última Γ en el mismo momento en que la primera Γ alcanza a la última B. Pero resulta que la primera Γ habrá recorrido («conmensurado») a todos los B (y recíprocamente) mientras la primera B (o Γ) sólo ha recorrido la mitad de los A. Por lo cual el tiempo empleado es sólo la mitad. Según Aristóteles esta conclusión es un simple paralogismo, que se basa en confundir la situación en que un cuerpo cruza a otro que está en reposo con la situación de un tercero que está en movimiento (en este caso, en movimiento contrario).

Se ha dicho que esta crítica demuestra que Aristóteles no entendió el argumento de Zenón. Ello es cierto en un sentido; pero por otra parte Aristóteles tiene razón. Apliquemos aquí nuestra distinción entre *problema científico* y *cuestión* (aporía). Diremos que Aristóteles no ha querido entender la *cuestión* filosófica encerrada en el argumento de Zenón porque la ha reducido a un simple *problema*, que se resuelve dentro de las categorías métricas (naturaleza vectorial de la velocidad reposo relativo, tiempo, etc.). Esta reducción se practica, por lo demás, de un modo tan automático que para muchos el verdadero «problema» estriba en entender cómo hay quien puede ver en este argumento algo más que un paralogismo. Pero la importancia del argumento reside en que regresa más allá de los conceptos categoriales métricos. Según algunos, para comprender el significado filosófico de

este argumento, habría que regresar hasta la hipótesis pitagórica (relativa, *salva veritate*, a la naturaleza misma de las Ideas de tiempo y espacio) de las partes indivisibles del tiempo (instantes) y del espacio (representadas aquí por los carros). Evidentemente, en esta hipótesis dialéctica (en el sentido aristotélico), el argumento prueba que en el tiempo en que un B ha conmensurado a dos puntos A (por tanto a dos instantes) un Γ ha conmensurado a cuatro B (lo que habrá ocupado cuatro instantes): la mitad del tiempo equivale al doble del tiempo. Por tanto, el argumento terminaría probando que los supuestos instantes indivisibles han sido divididos. Ahora bien, aunque este *regressus* exhibe claramente la potencia filosófica del argumento, también cabe percibir el alcance de ella sin necesidad de remontarnos a la hipótesis pitagórica, sino simplemente regresando sobre los conceptos categoriales. Estos suponen, por ejemplo, ya admitida la distinción de *sentidos* en la velocidad, sin menoscabo de un módulo (que incluye el tiempo) igual. Pero es esta distinción aquello sobre lo cual el argumento regresa, porque el tiempo va asociado ya a un movimiento, que tendrá un *sentido*. Por tanto, es preciso considerarlo abstraido para que sirva de metro, con lo que cometemos petición de principio. El concepto de «tiempo» supone, además, la transitividad de la relación de conmensuración de movimientos (a partir del movimiento del reloj) pero precisamente el argumento de los carros muestra que la transitividad no es nada obvia, Si desde B miramos a A, constatamos la velocidad v_1; si desde Γ miramos a A, la velocidad es v_1; pero si desde B a Γ, la velocidad es $2v_1$. En este sentido, no es hiperbólico afirmar que el argumento de Zenón, lejos de ser un tosco paralogismo, está estableciendo el concepto relativista de velocidad y de movimiento (en el sentido de la relatividad de Galileo) y está *cuestionando* el concepto absoluto de movimiento, como desplazamiento de un móvil en el espacio absoluto en un segmento del tiempo absoluto.

Por último, el argumento (tanto si exige el *regressus* a la hipótesis de los indivisibles como si no lo exige) ¿supone operar con partes finitas o infinitas? Desde luego, parece que el argumento está construido a partir de la premisa de que las partes son finitas (sean indivisibles o no) puesto que la representación tiene lugar por medio de letras discretas (y ello sin perjuicio de que la conclusión del argumento rectificase esta hipótesis). También cabe representar el argumento por segmentos continuos, pero entonces habría que *medir*, lo que implica también un número finito de unidades. Sin embargo, como el camino hacia el instante es la división infinita del continuo —el instante es el límite de esa división— podría pensarse que el argumento de los carros opera con conjuntos infinitos de instantes y de puntos, lo que parece estar en contradicción con el finitismo de sus

representaciones. Cabría distinguir, en todo caso, el plano de la *representación* y el plano *ontológico*. Ahora bien, si suponemos al argumento en la hipótesis de conjuntos infinitos, la conmensuración de Β a los infinitos puntos de la mitad de Α, a la vez que conmensura al doble de Γ nos pondrá en presencia de la Idea de infinito («el todo es igual a la parte»). En cualquier caso, el argumento nos obliga a regresar hasta el punto mismo en que los continuos *Espacio* y *Tiempo* (que categorialmente se suponen ya coordinados según unas reglas de aplicación, *in medias res*, de relojes y metros) se articulan entre sí por sus componentes mismos (instantes, puntos, o por cualquier otro aspecto de su entidad).

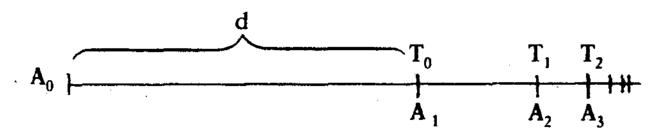
2.º—*Argumento de la flecha.* «En cada instante, está la flecha en un lugar determinado —por tanto en reposo. Luego no puede llegar a su blanco porque de reposos no puede salir el movimiento».

Algunos suponen que este argumento exige partir de la hipótesis de que el tiempo está dividido en infinitos instantes y el espacio en un número finito de partes (así, Zafirópulo). En realidad, aunque supongamos que los instantes son finitos, también probaría este argumento, en un sentido muy similar al de los granos de mijo: del reposo no sale el movimiento, del silencio no sale el sonido, del no ser no sale el ser. Luego no cabe hablar de instante y si hay movimiento es porque en un instante la flecha está en dos puntos, es decir, en movimiento. En cambio se debilitaría si hacemos finitos los instantes y los lugares. Sin embargo, en tanto que el infinito (por división) es el camino hacia el instante (como parte desemejante del tiempo, límite de la división del continuo en partes semejantes) podemos considerar que el argumento de la flecha implica que el tiempo está dividido en infinitas partes.

3.º—*Argumento de la dicotomía.* «Un corredor no puede llegar a la extremidad del estadio, pues antes tiene que llegar a su mitad y antes a su mitad».

Esto supone que el espacio se considera divisible en infinitas partes —y que el tiempo se considera dividido en un número finito de partes, por lo que sería preciso (dice Zafirópulo) hacer en un tiempo finito un número infinito de contactos. También es verdad que, aún cuando se suponga el tiempo dividido en infinitas partes, el argumento podría significar que el atleta necesita un tiempo infinito para recorrer las mitades del estadio, por tanto, que si se supone el tiempo como compuesto de infinitas partes, no lo recorre. Según ésto, el argumento podría interpretarse como destinado a probar que el tiempo no puede considerarse dividido en infinitos instantes, si es que el espacio se considera dividido en infinitas mitades. Otra vez Zenón nos obliga a regresar hacia el momento de la coordinación entre el espacio y el tiempo.

4.°—*Argumento Aquiles.* «El corredor más lento (una tortuga) nunca será adelantado por el más rápido (Aquiles, «el de los pies ligeros»). Porque antes de que Aquiles llegue al punto donde está la tortuga, deberá alcanzar el punto que la tortuga ocupaba anteriormente, por lo que ésta siempre irá adelantada».



Podemos reexponer el argumento Aquiles de este modo: al comenzar la carrera, la tortuga lleva a Aquiles una ventaja d=(A_0 T_0). Cuando Aquiles llega a la posición A_1 la tortuga, que no está quieta, avanzó a T_1; cuando Aquiles llega a esa posición (A_2) la tortuga, que no se ha detenido, ha llegado a T_2. Y aunque la ventaja disminuya nunca se anulará, porque siempre Aquiles debe ocupar la posición *anterior* y la tortuga siempre habrá avanzado.

Resulta aquí bastante claro que tanto el espacio como el tiempo están tratados como si se compusieran de partes infinitas. Además, parece claro que es esencial, para el argumento, la forma ordinal según la cual interviene el tiempo: «*antes* de llegar Aquiles a T_k debe haber ocupado T_{k-1} ». En efecto, como veremos mediante este recurso, Zenón está transformando el problema del infinito cardinal ($\aleph_0$) en un problema de infinito ordinal (ω_0) que, al aplicarlo al propio análisis de los términos de la serie, hace que ésta no sea enumerable en un tiempo finito.

Consideraciones análogas a las que hemos hecho a propósito de la Tabla sistemática de los argumentos contra la multiplicidad (cardinal) pueden repetirse ahora. También ahora estarían los argumentos de Zenón operando sobre alternativas dicotómicas, aunque referidas, no ya a un único tipo de multiplicidades (la multiplicidad cardinal) sino a dos tipos de multiplicidades: ordinal (tiempo) y cardinal (espacio). En cambio, dentro de esas diversas hipótesis, las alternativas se reducirían a una sola: la dicotomía entre lo finito y lo infinito. Habría que discutir también la posibilidad de que estos argumentos estén fundados sobre la distinción entre partes semejantes o desemejantes; incluso la posibilidad de que la tabla I y la tabla II —si en aquélla consideramos la oposición finito/infinito— no fueran estrictamente isomorfas. Pero nos ocuparía esta discusión demasiado espacio.

El cruzamiento de las alternativas más «ortodoxas» daría cuenta de la sistemática inherente a los cuatro argumentos de Zenón contra el movimiento. Ahora bien, cabría discutir la siguiente tabla sistemática:

TABLA II'

Según los continuos analizados / Según las hipótesis desde las cuales se analiza cada continuo	Tiempo	Espacio
Partes finitas	Estadio	Dicotomía
Partes infinitas	Flecha	Aquiles

Esta Tabla —en la que no se «mezclan» el espacio y el tiempo— tendría a su favor el hecho de que «la dicotomía» y «el Aquiles» parecen argumentos que juegan sólo con el espacio (en cuyo caso habría que reducirlos a la sección anterior), por cuanto la dicotomía no considera representativamente al tiempo, ni el Aquiles dice nada representativamente del tiempo que tardará en producirse el encuentro. Simplemente dice que no se produce en ningún tiempo, es decir, que no hay encuentro espacial: la referencia al tiempo parece extrínseca. En cambio, esta Tabla tiene en su contra que los argumentos del *estadio* y la *flecha* «mezclan» explícitamente espacio y tiempo (la flecha asocia instantes y puntos: el estadio se refiere esencialmente a las longitudes de los carros). Y, por otra parte, ocurre que *dicotomía* y *Aquiles* incluyen, en su argumentación, el tiempo, si bien no de un modo recto (representativo), sí oblícuo (pero interno, en cuanto a la misma lógica del argumento). Se diría que, en ellos, la exclusión del tiempo es precisamente el resultado dialéctico de la argumentación, no su comienzo. La *dicotomía* comienza considerando una longitud ordenada (el atleta llega al final; *antes*, a la mitad; *antes* a la mitad de la mitad...) y el *Aquiles* supone también este orden de las partes del espacio en la argumentación (*cuando* Aquiles alcanza la primera posición de la tortuga, ésta *ya ha avanzado* un trozo, etc.: hay un orden entre los pasos de Aquiles y de la tortuga y este orden es temporal).

En consecuencia, la Tabla anterior debe ser sustituida por otra en la que ya se mezclen el espacio y el tiempo. De este modo, además,

la estructura de la tabla I y la tabla II resulta ser análoga. En ambas, hay dos perspectivas ontológicas globales (relaciones del *todo* a la parte y de las partes entre sí; Espacio y Tiempo) y hay alternativas dicotómicas dentro de ellas. La diferencia es que en la Tabla II estas alternativas se repiten (finito/infinito).

TABLA II

Espacio / Tiempo	Considerándolo compuesto de partes finitas	Considerándolo compuesto de partes infinitas
Considerándolo compuesto de partes finitas.	Estadio	Dicotomía
Considerándolo compuesto de partes infinitas.	Flecha	Aquiles

La tabla II permite establecer relaciones entre los argumentos de gran interés:

1) En la columna «espacio finito», aparecen, como ejemplos, objetos inanimados (carros, flecha). En la columna «espacio infinito» aparecen objetos animados (atleta, Aquiles). Quede aquí esta constatación, cualquiera que sea el significado que se le quiera atribuir (incluido el significado nulo).

2) La diagonal principal contiene los argumentos que operan con dos móviles y que por tanto, suscitan la cuestión de la conmensurabilidad de movimientos. En la diagonal secundaria encontramos los argumentos que se ocupan sólo con un móvil, cuya estructura es realmente muy distinta. Aristóteles procede ligeramente cuando considera «el Aquiles» como similar a «la dicotomía», diferenciándolo sólo en que no divide en mitades el espacio considerado.

3) Los argumentos que contienen dos móviles (los que contienen un análisis diamérico del movimiento) aparecen en los cuadrantes de nivel lógico homogéneo (finito/finito; infinito/infinito). Los argumentos que contienen un móvil aparecen en los cuadrantes de nivel heterogéneo (infinito/finito; finito/infinito).

4) Los argumentos que operan con dos móviles no niegan directamente el movimiento de los móviles, sino que discuten los problemas de su conmensuración. Los argumentos que operan con un móvil concluyen formalmente negando el movimiento, o bien porque éste se da por no comenzado e imposible de construir en un *progressus* (flecha) o bien porque el movimiento se da como hipótesis cuyo análisis, en el *regressus*, concluye en la inmovilidad (dicotomía).

6.—Podemos distinguir dos modos muy distintos, en principio, de tener lugar la oposición dialéctica, según que las construcciones de los términos que se oponen no mantengan un orden interno (incluso se da una independencia mutua) o bien mantengan este orden. El concepto de *antinomia,* tal como suele ser utilizado, pertenece al primer modo. Según él la tesis y la antítesis aparecen, en el curso de pruebas independientemente desarrolladas (de ahí la disposición en doble columna en las antinomias en la *Crítica de la Razón Pura*) como proposiciones generadas independientemente, sin orden mutuo (podría llamarse tesis a la antítesis y recíprocamente) aunque luego, de su confluencia, resulte la oposición dialéctica. Pero también las cosas pueden ocurrir de otro modo. Partimos de una hipótesis y es el interno desarrollo de esta hipótesis el que nos conduce a su opuesta. Diríamos que es la tesis la que nos conduce a la antítesis.

Hablaremos, por tanto, de dos *modos* de oposición dialéctica: la *oposición antinómica* y la *oposición por desarrollo.* La dialéctica inherente a la *oposición antinómica* se nos presenta como más externa y menos constructiva, puesto que los términos que van a oponerse han sido generados independientemente (al parecer) y la oposición se presenta como externa, puesto que es el resultado de una confluencia inesperada, digamos empírica, azarosa. Así, la «antinomia de Euler», antes citada, o la antinomia pitagórica. En realidad, podía ocurrir que esta confluencia sólo fuera externa de un modo aparente: hay hipótesis comunes a ambos miembros de la antinomia; o bien, las llamadas pruebas de la tesis no son directas, sino apagógicas, por la mediación de la antítesis. Pero en este caso será el propio concepto de oposición antinómica, a doble columna, el que habrá de ser tenido por superficial, aunque tenga una evidente realidad fenomenológica.

Es interesante comprender que, cuando se ha aplicado el esquema antinómico a los argumentos contra el movimiento de Zenón, se ha hecho a costa, por un lado, de eliminar el significado autónomo de cada argumento (porque la antinomia se produce al enfrentar unos argumentos contra otros: por ejemplo, los de una columna a los de su contigua) y, por otro, a costa de suprimir todo significado lógico-dialéctico al movimiento (que queda reducido a una simple ocasión para impugnar la multiplicidad). Algunos (Henri Michel, Delachet) agrupan los cuatro argumentos contra el movimiento en dos frentes. Con la *dicotomía* y el *Aquiles* se forma la tesis, puesto que ambos argumentos irían a desembocar en lo mismo: a negar que las cosas están compuestas de indivisibles, que el infinito es absurdo (sin embargo, entre los escolásticos, se llamaban «zenonistas» a aquellos que defendían la tesis de que el mundo se compone de indivisibles: Arriaga, Oviedo, Ulloa, Losada). Con la *flecha* y el *estadio* se construiría la antí-

tesis. De todas formas (dice Delachet) Zenón, como Kronecker y Brower, habría renunciado a llegar al infinito —mientras Eudoxio, como Weierstrass y Cantor, habría creido necesario llegar a él.

La *oposición por desarrollo* se nos presenta, en todo caso, si es que existe, como más profunda, porque ahora no depende del azar de una confluencia externa el encuentro con el opuesto, sino que es el interno desarrollo de la tesis aquel que «lleva en sí» el germen de su destrucción. A su vez hay que decir que, si ésto es posible, es porque la tesis de la cual partimos es ya en realidad compleja, no es una identidad simple —en cuyo caso no cabría comprender su desarrollo dialéctico. Fenomenológicamente, sin embargo, ambas formas de la oposición dialéctica se nos muestran bien diferenciadas. La oposición antinómica recoge la experiencia del enfrentamiento «dialógico», en la plaza pública o en la asamblea, de partidos o de interlocutores, cada uno de los cuales, «a doble columna», ofrece sus propios argumentos. La dialéctica es aquí diálogo por *antilogia*. La *oposición por desarrollo* es, por decirlo así, más sutil, porque brota de la apariencia de un acuerdo. Precisamente el concepto aristotélico de *dialéctica* —el concepto de dialéctica que Aristóteles atribuyó a Zenón— pertenece a este modo: Zenón comenzaba adoptando por hipótesis (irónicamente, se diría) las posiciones del adversario; pero desarrollándolas pretendía llegar a las posiciones contrarias. Y ésto es la dialéctica, según Aristóteles. Porque piensa que es lógicamente imposible que, a partir de premisas ciertas, podamos llegar, si el razonamiento es válido, a sus opuestas. Adviértase que el concepto de antinomia es ya de índole lógico-formal: dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas ni falsas a la vez —luego, si lo son, es porque no son contradictorias y, por tanto, no son antinómicas. Esta es la dificultad que Kant trata de superar mediante la introducción de la *materia*, de las hipótesis. Pero en el concepto de la *oposición por desarrollo* se diría que Aristóteles ha conocido también una dificultad lógico-formal que hoy simbolizaríamos por las leyes del implicador. De la proposición P, evaluada a 1, no es posible deducir Q, evaluada a 0 ($P \rightarrow Q$) porque, si esto ocurriera, entonces la propia implicación sería falsa ($1 \rightarrow 0$), es decir, no habría desarrollo (un desarrollo llevado a cabo por medio del funtor implicador). La dialéctica, según ésto, se reduciría a un ejercicio sofístico: a partir de premisas falsas, suponiendo (ahora sofísticamente, irónicamente) que son verdaderas, podemos llegar, a lo sumo, a una verdad (el paso de $0 \rightarrow 1$ es ya formalmente legítimo).

Tenemos planteada, de este modo, la cuestión misma de la relación entre dialéctica y lógica formal, que no es posible aquí considerar de frente. Pero como estamos exponiendo los argumentos del «fundador de la dialéctica», dada la transcendencia histórica del asunto, pa-

rece indispensable tratar de puntualizar, al menos, algunos aspectos y, en particular, plantear la cuestión de si Zenón, el fundador de la dialéctica utilizó el *esquema antinómico*, que Kant le atribuyó, o principalmente el *esquema del desarrollo*. Y, si esto es así, en qué condiciones cabe levantar la acusación aristotélica, (que, en el fondo, es la acusación de los formalistas lógicos actuales, «analíticos») la reducción de la dialéctica, desde su origen, a una especie de sofística o, en el mejor caso, a una especie de retórica.

El nudo de la cuestión reside en el mismo concepto de verdad y de falsedad. Cuando se da por supuesta esta verdad o falsedad (y, por tanto, se supone que puede representársela formalmente, por 1 ó 0, operando con estos valores) el punto de vista de Aristóteles parece el único sensato. Pero sólo lo es en la medida en que se acepta la petición de principio que contiene: que la demostración parte de premisas ciertas y verdaderas (es decir, ya evaluadas previamente a 1) para conducirnos a sus consecuencias, utilizando las reglas de la lógica formal. Pero ¿y cuándo son estas reglas de la lógica formal aquellas que conducen precisamente a la evaluación de las premisas? En este caso resultaría estúpido comenzar exigiendo la verdad de las premisas e improcedente criticar como sofista a quien comienza por una premisa que resulta ser falsa en virtud de sus conclusiones. Ocurre simplemente que, en estos casos, el sentido (o contenido semántico) de la proposición no puede ser disociado de su verdad formal en el contexto. A partir de una premisa P, derivamos otras Q, R, S... (supongamos que según la forma: $P \to Q \to R \to S$). Pero supongamos que por la materia, $S=\overline{P}$. Tendremos entonces: $(P \to Q \to R \to S \ldots \to \overline{P})$. En este caso, si suponemos que P es verdadera, la derivación «$\to$» es errónea, no hay desarrollo: este sería el «punto de vista aristotélico». Pero si suponemos que «$\to$» es correcta, entonces hay que concluir que P es errónea (para que $\overline{P}$ sea verdadera y nos ajustemos al esquema $0 \to 1$): tal sería el punto de vista de Zenón. Según esto, resulta que la perspectiva del lógico Aristóteles es mucho menos formalista que la del dialéctico Zenón, porque Aristóteles tiene que acudir a fuentes extralógicas de la verdad, mientras que Zenón acude a fuentes intralógicas. Al parecer, hay un círculo vicioso irrompible: no hay desarrollo si P es verdadero y conduce a $\overline{P}$; hay desarrollo si P conduce a $\overline{P}$ —por lo que P es falso.

Ahora bien: el esquema del desarrollo parece presidir, formalmente al menos, algunos de los argumentos de Zenón, principalmente el de la *dicotomía* y el *Aquiles*.

El *argumento de la dicotomía* comienza en efecto, con la hipótesis (H) de un corredor que ha llegado al final del estadio. Supuesta esta hipótesis (por tanto, supuesta su verdad como hipótesis) ponemos

la tesis T_1 (el corredor ha debido llegar a la mitad del estadio); de T_1 obtenemos T_2, de ésta T_3 y, en el límite, concluimos una proposición equivalente a $\overline{H}$:

$$H \rightarrow T_1 \rightarrow T_2 \rightarrow T_3 \rightarrow \ldots \rightarrow T_n \ (\equiv \overline{H})$$

No podemos aquí analizar todas las cuestiones relacionadas con la coordinación entre el implicador y las conexiones por la materia, entre T_i, T_j y $\overline{H}$, así como las cuestiones relacionadas con la naturaleza de la equivalencia $T_n \equiv \overline{H}$. Tan solo nos limitaremos a indicar que el curso dialéctico del argumento, así analizado (como un *regressus* a partir de H hasta T_n que establece la imposibilidad del *progressus* hacia H, por tanto $\overline{H}$) mantiene la referencia a esa quiebra de la reversibilidad del proceso racional que muchas veces ha sido señalada como característica de la *dicotomía*. En sus *Etapas de la Filosofía Matemática*, Brunschwicg observa que el argumento de la dicotomía nos manifiesta la posibilidad de dividir una línea en partes pero de tal manera que no cabe recomponerlas: por tanto, el argumento nos prohibiría, en rigor, considerar como inicial un elemento o átomo del movimiento.

También el *argumento Aquiles* está concebido según el esquema del desarrollo. No porque la hipótesis inicial sea: «existe el movimiento» y la terminal su negación: «no existe el movimiento» (porque el argumento no concluye que no existan movimientos). Podíamos pensar, es cierto, que el argumento se resuelve en un *modus tollens* de esta condicional: «si el espacio constase de infinitos puntos, no habría encuentro». En todo caso la hipótesis H es aquí: «Aquiles alcanza a la tortuga»; esta es la hipótesis del sentido común, la hipótesis fenomenológica. Y, ésto supuesto, el argumento pretende concluir (desarrollando las consecuencias que se seguirían de H) que el contacto no se produce (es decir, $\overline{H}$). Adviértase que si se analizase el *Aquiles* según el esquema antinómico, la tesis (Aquiles alcanza a la tortuga) aparecería demostrada por la percepción y la antítesis por el razonamiento (por tanto, el argumento no ataca a la percepción, sino que se apoya en ella, para construir la antinomía).

La aplicación del esquema del desarrollo a los argumentos de Zenón permite conferir un significado lógico-dialéctico al Tiempo (al movimiento) con el cual estos argumentos se ocupan, en lugar de reducirlo a una simple ocasión para reiterar las críticas a la multiplicidad cardinal. El esquema dialéctico del desarrollo incluye, en efecto, un orden (una no simetría) entre las proposiciones, representado por el funtor implicador «$\rightarrow$», orden abstraido en el esquema antinómico, en el cual las relaciones son formalizables por funtores simétricos tipo «v» o «w». Ahora bien, el *Tiempo*, en la dicotomía y en el Aquiles, es algo más que un contenido semántico-material de un argumento que procede formalmente por caminos autónomos. El *Tiempo*

es la expresión semántica de un orden material que corresponde al mismo orden lógico de la derivación. Las soluciones matemáticas que se basan en eliminar de la argumentación el movimiento (la teoría estática del paso al límite, que incluye el concepto de «punto adherente», teoría que procede de Cauchy) contienen, desde el punto de vista filosófico, una petición de principio. Pero no por ello las soluciones matemáticas son ajenas a las cuestiones filosóficas. Ellas suministran, precisamente, uno de los términos de estos problemas. Diremos unas palabras al respecto en torno a *la dicotomía* y *al Aquiles*.

7.—El planteamiento matemático de *la dicotomía*, constituye una reconstrucción del momento formal de la cuestión. Pero una formalización matemática del problema de la dicotomía no elimina las cuestiones filosóficas, sino que las dibuja de un modo más preciso.

Generalmente se admite (Zeuthen, Brunschwicg ...) que el argumento de la dicotomía puede formularse como un problema de series. Tomando por unidad la longitud del estadio, el argumento dicotómico podía reducirse al caso de una serie de infinitos términos cuyo límite es bien conocido:

$$\lim_{n\to\infty} \left(\frac{1}{2}+\frac{1}{2^2}+\frac{1}{2^3}+\frac{1}{2^4}+\ldots\ldots+\frac{1}{2^n}\right)=1 \qquad [1]$$

Pero evidentemente el argumento dicotómico no queda reducido a esta formulación. Esta formulación no lo es del argumento, sino del *progressus* que éste genera. En realidad podría también escribirse así:

$$\lim_{n\to\infty} \left(\frac{1}{2^n}+\ldots\ldots+\frac{1}{2^4}+\frac{1}{2^3}+\frac{1}{2^2}+\frac{1}{2}\right)=1 \qquad [2]$$

Pero este *progressus* en modo alguno reproduce la estructura lógica del argumento, en tanto exige una suma de infinitésimos y no de tercios o de mitades. La verdadera transcripción matemática del argumento debe conservar su sentido regresivo y este sentido regresivo puede representarse por la sustracción. El argumento comienza suponiendo que el corredor llegó al final del estadio (=1); las siguientes consecuencias («antes debe llegar a la mitad») son, aritméticamente, sustracciones a esta unidad. Tenemos así:

$$\lim_{n\to\infty} \left(1-\frac{1}{2}-\frac{1}{2^2}-\frac{1}{2^3}-\frac{1}{2^4}-\ldots\ldots-\frac{1}{2^n}\right)=0 \qquad [3]$$

Y entonces resulta que, si el cero se interpreta por la conclusión ($\overline{H}$), la formulación matemática no resuelve el argumento de la dicotomía, sino que lo reformula. Pero entonces ¿por qué se propone, como cosa trivial, que la fórmula [1], resuelve el problema de Zenón? Sencillamente porque se da acaso por supuesto que el problema de la dicotomía debe plantearse de este modo —y ello sin duda en virtud de un esquema de racionalismo de grupo: si el argumento se recoge en [3] entonces su solución está en [1] que es su inversa, la forma del *pro-*

gressus frente al *regressus* previo. Pero, como hemos dicho, [1] no recoge el verdadero *progressus* contenido en el argumento. La fórmula [1] sólo resuelve el problema cuando damos ya por resuelta la coordinación de su formulación —meramente inversa de [3]— con la *materia* señalada por Zenón (un corredor desplazándose por el espacio sensible). Ahora bien, esta coordinación es el nudo de la cuestión. Porque un formalismo sólo resuelve un problema cuando sus términos son coordinables con la materia del mismo. Consideremos la siguiente situación: «Sabiendo que un obrero hace un metro cúbico de zanja por día de trabajo y deseando que la zanja quede abierta en un segundo, ¿cuántos obreros hay que emplear, suponiendo que los rendimientos adicionales sean iguales entre sí y al del obrero inicial?». El problema tiene solución aritmética, pero no física, porque los 28.800 obreros que se necesitarían no caben en un metro cuadrado. Pero la coordinación de las cantidades $\left(\frac{1}{2^n}\right)$ con los segmentos del estadio, no es más fácil que la coordinación de los obreros con la zanja. Cabría una coordinación en el *regressus*, en la división del todo en sus partes —ésto es lo que viene a decir Brunschwicg. Pero la recomposición de las partes en el todo ya no es posible. La dicotomía constituiría entonces, el límite del racionalismo del grupo, que incluye la reversibilidad. Pero creemos que, en todo caso, no se trata de ésto. La reversibilidad formal de [3] es aquí tan viable como la de [1]. La cuestión principal reside en la coordinación de la *forma* con la *materia*, en este caso, de la sucesión matemática con el proceso físico percibido, intuido. Porque no cabe considerar resuelto el asunto, suponiendo que la división aritmética es un proceso externo, resultante de los cortes que un entèndimiento da a un continuo captado *por la intuición* (como decía Bergson). La división aritmética no es una operación externa, sino una interna racionalización de las mismas percepciones que nos ofrecen al corredor recorriendo las partes de su camino. Ocurre, más bien, que esa división *ad infinitum* no puede practicarse en el plano fenomenológico a la manera como se practica en el plano ideal, matemático. ¿Se dirá entonces que el plano fenomenológico (llamado real) no consta de esas divisiones, o que sólo las tiene *en potencia*, porque, *en acto*, el fenómeno no se divide *ad infinitum?* Tendríamos así dos niveles ontológicos: uno, en el cual no se da el infinito, o por lo menos (para decirlo con Russell) no necesita del *regressus ad infinitum* para ser definido. Pero entonces la solución matemática propuesta ni siquiera es pertinente.

En resolución: si la fórmula [3] es una representación matemática del argumento dicotómico, no es tanto porque ella nos remita directamente a su *materia*, sino precisamente al análisis de la misma que hace el argumento dicotómico de Zenón. Por ello, el *Tiempo* juega un

papel esencial en él, porque el orden temporal de la materia *(antes* de llegar al término del estadio debe llegar a la mitad, y *antes* a su mitad...) es el término medio entre el orden de la serie [3] y el orden lógico (por el implicador) dado en el desarrollo.

8.—En *el Aquiles,* las cuestiones de coordinación entre las *fórmulas* y el *material* se plantean de otro modo. Porque ya no estamos sólo ante una coordinación directa entre términos de una serie algebráica y segmentos fenomenológicos, sino entre coordinaciones que pretenden ser isomórficas, analogías entre el comportamiento de los términos ideales y el de los términos fenomenológicos.

Por eso, las soluciones en términos finitistas deben ser, sin más, descartadas, porque no intentan siquiera reproducir la estructura del argumento. Se dice, por ejemplo: supongamos que Aquiles camina 21 veces más deprisa que la tortuga. El encuentro se producirá (tomando como unidad la ventaja de 1 metro) cuando Aquiles haya recorrido $1+1/x$. Como camina 21 veces más deprisa, y la tortuga recorrió $1/x$ Aquiles habrá recorrido $21(1/x)$. La sencilla ecuación $(1+\frac{1}{x}=\frac{21}{x})$, de donde $\frac{x+1}{x}=\frac{21}{x}$, nos da $x=20$. El encuentro se producirá cuando la tortuga haya recorrido (1/20) m., es decir, a los 5 cms. Esta solución sólo resuelve un *problema* al cual se ha reducido la *aporía;* una reducción demasiado grosera, porque no recoge el *regressus ad infinitum* característico del argumento. Por tanto, esta solución se mantiene en otro plano. No es solución a la aporía, en tanto ésta no dudaba del encuentro (por tanto no hace falta que la solución suprima nuestra duda) sino que dudaba de la reconstruibilidad del encuentro a partir de la divisibilidad infinita. Pero la ecuación anterior precisamente ofrece respuesta a otras preguntas. No responde a cómo Aquiles ha encontrado la tortuga recorriendo infinitos puntos, sino recorriendo una distancia supuesta ya finita, 1/x. Por ello, a aquellos que creen haber despachado la aporía de Aquiles con soluciones de tipo finitista les toca representar el papel ridículo de descubrir algo que ya se sabía.

Las *soluciones* infinitistas, en cambio, tienen verdadero interés, por cuanto permiten un análisis más preciso de la propia aporía —si bien este análisis no es una *reducción* de la misma. Sin embargo, como ahora el análisis ya nos conduce a la situación misma planteada por Zenón, los peligros de confundir la *reducción* filosófica con la *solución* matemática aumentan. Haremos algunos comentarios destinados a mantener la conciencia de la distinción entre *soluciones* y *reducciones* de la aporía —con lo cual, redundaremos la idea de que los planteamientos y soluciones matemáticas tampoco deben considerarse ajenos a las cuestiones filosóficas, sino componentes de ellas. Precisamen-

te el mayor interés de los argumentos de Zenón, reside aquí: que, a la vez de ser argumentos importantes para la Historia de la Matemática, tienen una alta significación en la Historia de la Filosofía.

Distinguiremos dos tipos de planteamientos infinitistas: en el *primer tipo,* consideraremos aquellos planteamientos que intentan reproducir la forma lógica misma del argumento de Zenón, respetando al menos su aspecto más esencial, a saber: que el encuentro sólo debe presuponerse como incógnita, es decir, como un contenido a reconstruir, algo que no ha de entrar en el planteamiento. En el *segundo tipo,* consideraremos aquellos planteamientos que ya no reproducen la forma lógica del planteamiento, porque operan con la hipótesis del encuentro, no como incógnita, sino como premisa.

Primer tipo de planteamientos.

Supongamos que Aquiles corre a doble velocidad que la tortuga y que tarda una hora en recorrer la ventaja $A_0\ T_0$. En la siguiente tabla se expresan los tiempos que tardará Aquiles en recorrer los espacios que le separan de la tortuga:

$A_0\ T_0$	$A_1\ T_1$	$A_2\ T_2$	$A_3\ T_3$	......	$A_{n\text{-}1}\ T_{n\text{-}1}$	...	$A_\omega\ T_\omega$
1 hora	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2^2}$	$\frac{1}{2^3}$	......	$\frac{1}{2^{n-1}}$	...	$\frac{1}{2^\omega}$

Acumulando estos intervalos, obtendremos la serie geométrica, cuya *sucesión* ya representa el orden del tiempo:

$$\frac{1}{2^0}+\frac{1}{2^1}+\frac{1}{2^2}+\frac{1}{2^3}+\ldots\ldots\ldots+\frac{1}{2^{n-1}}=\frac{2^n-1}{2^{n-1}}$$

Cuando n tiende a infinito, pasando al límite:

$$\lim_{n\to\infty}\left(\frac{2^n-1}{2^{n-1}}\right)=\lim_{n\to\infty}\left(\frac{2^n}{2^{n-1}}-\frac{1}{2^{n-1}}\right)=\lim_{n\to\infty}\left(2-\frac{1}{2^{n-1}}\right)=2 \text{ horas.}$$

Por tanto, concluiremos que a las dos horas justas Aquiles encontrará la tortuga.

Ahora bien; precisamente esta solución matemática reproduce con mucha precisión las cuestiones filosóficas. En efecto: la fórmula $\frac{2^n-1}{2^{n-1}}$, que suponemos ha sido demostrada por recurrencia, es válida, en principio, para valores finitos de n, aunque sean muy grandes. Pero la aporía pide una serie ordinal infinita (el encuentro se produce en el punto ω es decir, *más allá* de la serie entera) a la que corresponde un valor cardinal de n infinito. La representación matemática por la serie anterior, incluye la correspondencia de cada término de la serie con cada paso de la tortuga. Ahora bien, en el paso al límite, lo que

estamos haciendo es precisamente declarar que no es posible un paso físico. No estamos analizando, sino más bien declarando que es inanalizable: la serie de términos hasta el punto ω sigue siendo infinita (por tanto, se reconoce aquí la aporía de Zenón: que no puede recorrerse ordinalmente en el tiempo, en un tiempo analizado en momentos consecutivos) y lo que se hace es precisamente suponer que cuando se ha traspasado (para $n \to \infty$) entonces $\left(\frac{1}{2^{n-1}}\right)$ se anula. Se ha cambiado por tanto, el planteamiento de la aporía —y este cambio es la operación de *paso al límite.* El interés filosófico se polariza ahora en la teoría de los límites (no en su ejecución algebráica) y en la coordinación con las situaciones físicas.

La potencia de la aporía de Zenón, para decirlo brevemente, se revelaría de este modo: que al introducir el tiempo, prohibe precisamente el acogernos a la solución de paso al límite (según los métodos simultáneos) pues nos lanza hacia la consideración sucesiva de los términos de la serie. Y en el *ejercicio* de esta sucesividad (pese a la representación de un límite) jamás llegaremos a un término: la *representación* elimina el *ejercicio* infinito, la subjetividad. Nosotros desempeñamos ahora el papel de Aquiles ante la tortuga, que ahora es el término $\left(\frac{1}{2^{n-1}}\right)$ de la serie infinita. Tal es la ironía del *argumento Aquiles* de Zenón de Elea.

Segundo tipo de planteamientos.

Supongamos dados la distancia d (por ejemplo 10 m.), así como la velocidad de Aquiles v_1 (sean 2 m/sg.) y la de la tortuga v_2 (sea 1 m/sg.). Si el encuentro se produce tras un recorrido D de Aquiles, la tortuga habrá recorrido (D—d). Adviértase que la introducción de D no indica, por sí misma, petición de principio, puesto que D puede figurar justamente como incógnita. La petición de principio (desde el punto de vista de la aporía) tiene lugar en otros procesos que conviene precisar.

Podemos tomar ahora como principio para un planteamiento del problema (a partir de la definición de velocidad $v = \frac{ds}{dt}$) los siguientes: $dt = \frac{1}{v} ds$; $ds = v\ dt$.

Primer subplanteamiento. Nos llevará determinar, en función de los tiempos T_1 y T_2 recorridos respectivamente por Aquiles y la tortuga, cuanto espacio recorrió Aquiles hasta el encuentro.

De donde:

$$dt = \frac{1}{v} ds \begin{cases} dt_1 = \frac{1}{v_1} ds \\ dt_2 = \frac{1}{v_2} ds \end{cases} \quad \text{De donde:} \quad \begin{aligned} T_1 &= \int_0^D dt_1 = \int_0^D \frac{1}{v_1} ds = \frac{1}{v_1}\int_0^D ds = \frac{D}{v_1} \\ T_2 &= \int_d^D dt_2 = \int_d^D \frac{1}{v_2} ds = \frac{1}{v_2}\int_d^D ds = \frac{D-d}{v_2} \end{aligned}$$

Dos ecuaciones podemos construir, según dos supuestos bien diferentes. El primer supuesto, sigue manteniéndose en rigor, en el ám-

bito del primer tipo de planteamientos, porque en él se comienza por pedir el principio de la respuesta que la aporía presentaba como problemática; en el segundo supuesto se remedan, intencionalmente al menos. las series correspondientes a la aporía.

Primer supuesto: $(T_1 = T_2)$, o bien: $(T_1 - T_2) = 0$.

De donde: $\int_0^D dt_1 = \int_d^D dt_2$; sustituyendo los valores obtenidos: $\frac{D}{v_1} = \frac{D-d}{v_2}$

Despejando $D = \frac{-dv_1}{v_2 - v_1}$ Para los valores convenidos, D = 20 metros.

Evidentemente, esta solución pide el principio, no ya el suponer D, sino el suponer que T_1 es igual a T_2 (que es la igualdad que la aporía trata justamente de analizar). La solución, por tanto, da por analizado lo que se trataba de analizar y por tanto se desvía de la cuestión filosófica.

Segundo supuesto: $(T_1 — T_2) = \varepsilon(t)$ — un infinitésimo.

De donde: $\int_0^D dt_1 - \int_d^D dt_2 = \varepsilon(t)$; sustituyendo: $\frac{D}{v_1} - \frac{D-d}{v_2} = \varepsilon(t)$.

De aquí: $\frac{Dv_2 - (D-d)\, v_1}{v_1\, v_2} = \varepsilon(t)$. Despejando: $D = \frac{\varepsilon(t)\, v_1\, v_2}{v_2 - v_1} - \frac{dv_1}{v_2 - v_1}$.

Al tender a cero $\varepsilon(t)$, recaemos en la fórmula anterior.

Ahora bien: evidentemente esta solución reproduce las mismas cuestiones que hemos considerado anteriormente a propósito del paso al límite.

Segundo subplanteamiento. Nos lleva a determinar en función del espacio D y d la cantidad de tiempo que Aquiles invierte en alcanzar a la tortuga:

$$ds = v\,dt \begin{cases} ds_1 = v_1\,dt \\ ds_2 = v_2\,dt \end{cases}$$

De donde:

$$D = \int_{t_0}^{t_1} ds_1 = \int_{t_0}^{t_1} v_1 dt = v_1 \int_{t_0}^{t_1} dt = v_1\ (t_1 — t_0).$$

$$D - d = \int_{t_0}^{t_1} ds_2 = \int_{t_0}^{t_1} v_2 dt = v_2 \int_{t_0}^{t_1} dt = v_2\ (t_1 — t_0).$$

Podemos plantear la siguiente ecuación: $(D - d) = (D - d)$. De donde:

$\left(\int_{t_0}^{t_1} v_1 dt\right) - d = \int_{t_0}^{t_1} v_2 dt$ Sustituyendo: $v_1(t_1 - t_0) - d = v_2(t_1 - t_0)$ Despejando: $t_1 = \frac{d}{v_1 — v_2}$

Para los valores convenidos: $t_1 = 10$ segundos.

Ahora bien: este planteamiento pide el principio, porque ahora D no figura meramente como incógnita, sino que es ya resultado de la integración de ds_1. Otras muchas consideraciones en este sentido podrían también hacerse, pero no es esta la ocasión.

9.—Los argumentos de Zenón de Elea tienen un significado indiscutible en la Historia de las Matemáticas, como episodio importante a

la crisis consecutiva al descubrimiento de los irracionales, pero su principal interés estriba en que, al mismo tiempo, y por mediación de su significado categorial, alcanzan un significado filosófico, en el desarrollo de las Ideas.

Un significado, ante todo, en función de la Metafísica pitagórica. Si Zenón se había propuesto demostrar —como nos dice Platón— que la hipótesis de la multiplicidad pitagórica conducía a situaciones no menos extravagantes que la hipótesis de la unidad, ésto lo consiguió plenamente. Zenón ha demostrado que la Metafísica pitagórica, desarrollada racionalmente, conduce a consecuencias absolutamente inadmisibles (es decir, que Aquiles no alcanza *racionalmente* a la tortuga): el concepto de razón pitagórica se desploma.

Pero, al demostrar ésto, ¿ha consolidado efectivamente la Metafísica de la unidad de Parménides? Parece que no, sino todo lo contrario. Ante todo, Zenón ha atacado al principialismo pitagórico —el postulado de unas unidades sustanciales simples— pero se diría que no tanto impulsado por una actitud antiprincipialista (en la Tabla general del párrafo 1 de este Capítulo, el eleatismo ha sido colocado en la fila A, principialista) cuanto por una actitud univocista (la columna I). Al atacar al principialismo pitagórico, ha cultivado demasiado cerca su campo y ha mostrado que acaso esos principios podían ser heterogéneos, equívocos (no univocistas), dada la complejidad de su estructura (percepción, conjuntos matemáticos, etc.). También Heráclito ha atacado las unidades-puntos pitagóricas, pero se diría que por motivos muy distintos de aquellos que impulsaban a Zenón. Heráclito no podía aceptar esos puntos porque la división de la línea ha de continuarse *ad infinitum;* Zenón no acepta esos puntos, no porque la división no pueda detenerse, sino porque no puede comenzar.

El ejercicio de unos razonamientos tan sutiles muestra que la razón dialéctica era capaz, de hecho, de desmoronar los supuestos metafísicos pitagóricos, pero precisamente extendiéndose, no por la unidad del ser (en cuyo caso todo se desvirtuaría) sino por su multiplicidad inconmensurable, por esa equivocidad que Aristóteles llamó *analogía.* A nuestro juicio, es el significado de la inconmensurabilidad, descubierta por los pitagóricos contra su voluntad, aquello que Zenón ha hecho patente. Ha mostrado, por medio de su argumentación, que en lo finito está lo infinito, porque jamás llegamos a las unidades pitagóricas; que la razón es mucho más compleja de lo que el «racionalismo del grupo» podía sospechar; que la realidad es heterogénea y que si sus argumentos efectivamente valen contra los pitagóricos, es porque la razón tiene un valor intrínseco, aunque las premisas de las que parta sean inciertas. Por tanto, que la razón no procede partiendo de principios absolutos, sino que se mueve *in medias res.* El *monismo finitista* del propio Parménides quedará herido de muerte, sin quererlo,

por el propio Zenón (Meliso de Samos, acaso influido por Zenón, enseñará la negación de la tesis finitista). Alguna forma de analogismo debe aparecer como la única vía dentro de la Metafísica, del proyecto de una concepción racional unitaria del universo.

§ 6

Meliso de Samos

1.—Los fragmentos que conservamos de Meliso de Samos nos manifiestan un pensamiento metafísico absolutamente coherente, que lleva adelante la evidencia de Parménides sobre la imposibilidad de que el No Ser, sea o pueda ser pensado (es decir, el momento negativo de la vía de la verdad). Esta evidencia no es una mera proposición declarativa o representativa de algo. ¿Cómo podría serlo, si versa sobre la nada? Sería una proposición vacía. Pero es una proposición metodológica cuyo sentido vendría a ser este: «todo aquello que se resuelve en no ser, debe ser eliminado como impensable». Al menos, los fragmentos de Meliso se dejan leer muy bien desde este punto de vista. Lo sorprendente es que un principio cuya vacuidad no puede al parecer, ser excedida —y por tanto, del cual parece que nada puede salir— se convierta, en manos de Meliso, en una cascada de evidencias, alguna de las cuales, separada de su contexto, ha llegado hasta nosotros.

2.—El no ser no existe: luego de la nada no puede haber tomado comienzo el ser; luego todo lo que existe, no ha podido comenzar, porque entonces estaríamos diciendo que el no ser comenzaba a ser (luego lo que ha comenzado no es). Lo mismo hay que decir de lo que acaba: si decimos que algo que es deja de ser, hacemos que el ser no sea, y esto es impensable. Tal es lo que podíamos llamar el «principio ontológico de conservación».

Luego todo lo que tiene un comienzo debe también tener un fin. Todo lo que nace debe morir: porque no existe. Adviértase que Meliso, utilizando un principio metodológico aparentemente vacío, ha establecido una de las tesis ontológicas más profundas, una tesis central por ejemplo, en la Filosofía hegeliana y muy difícil de probar: «todo lo que comienza debe terminar». Diríamos que Meliso ha llegado a esta tesis a partir de un uso metodológico —que exije un material de aplicación dado— de su principio. A saber: si el nacer algo (el comenzar a ser) es imposible, no puede admitirse el nacimiento; pero la negación de este nacimiento deberá entenderse en su mismo plano, a saber: haciendo que lo que ha nacido perezca necesariamente y no simplemente negándolo, omitiéndolo como absurdo. Si el nacer es una sombra, su negación debe seguir el curso de las sombras, que es desa-

parecer, es decir perecer. Diríamos que Meliso está aplicando un principio uniforme de conservación a una materia que lo diversifica regularmente.

3.—Como el no ser no existe, no cabe el movimiento: no cabe que lo que existe se haga raro o denso, porque entonces admitiríamos que el no ser es; no cabe que haya alteración o mudanza de cualquier tipo, porque entonces haríamos ser a lo que no es. Por consiguiente, si el ser cambiase aunque no fuera más que un cabello en el curso de mil años (dice Meliso), entonces dejaría de existir en el conjunto del tiempo. Otra vez aquí Meliso ofrece un principio ontológico en forma hipotética, que anuncia un principio metodológico de la ciencia contemporánea, el principio de las variaciones infinitesimales acumulativas, utilizado especialmente por las ciencias geológicas y astrofísicas. Las grandes transformaciones geológicas serán explicadas por la acumulación de variaciones mínimas que no representan más que la variación del grueso de un cabello en 10.000 años (es lo que se llama actualismo o *uniformitarianism* por los geólogos anglosajones). Gompertz sugiere ingeniosa, aunque gratuitamente, que Meliso habría desarrollado su principio estimulado por las investigaciones geológicas de Jenófanes, quien habría utilizado el mismo principio: de la suma de procesos ínfimos obtendremos procesos ingentes. ¿No podría, por la misma razón de plausibilidad, y dado que Meliso no ha cultivado al parecer, ninguna ciencia natural, reconocerse en él la influencia de los argumentos infinitesimales de Zenón de Elea?

4.—Como el no ser no puede existir, tenemos que concluir que el ser es infinito *(ápeiron)* y no finito, como sostenía Parménides. Este es uno de los puntos más difíciles de interpretar de Meliso pues parece que hay una contradicción al acecho:

a) Desde luego, la argumentación sería clara si presuponemos que el ser al que se refiere es el ser corpóreo y esférico atribuido a Parménides. Porque la finitud significaría: que el Ser está rodeado de vacío, por lo cual pensamos al vacío como siendo algo y limitando al ser. En este contexto, la tesis característica de Meliso —el ser es infinito— procedería de su principio: el no ser (el vacío) no puede ser pensado como existente. Por consiguiente, el Ser (extenso) es infinito, no tiene límites espaciales, como tampoco los tiene temporales (no comenzó y no puede terminar).

b) Pero, por otra parte, Meliso parece afirmar claramente, en otro fragmento, que el Ser debe ser inextenso, que no puede ser corpóreo. Acaso argumentase así: porque si lo fuera tendría partes, distanciadas unas de otras, que serían y no serían. Podría reconocerse aquí la influencia del análisis de la extensión por Zenón. Lo extenso

implica infinitas partes y, por tanto, imposibilidad de comprender cómo Aquiles alcanza la tortuga: es decir, cómo unas cosas actúan sobre otras. Precisamente Aristóteles defendió la finitud del mundo para preservar su unidad de las dificultades promovidas por Zenón. Un universo extenso infinito es un universo cuyas partes están tan distantes que no pueden tocarse. En este universo Aquiles, el rayo de sol, ya no puede alcanzar a la tortuga, a la piedra más alejada infinitamente de él. Diríamos que las dificultades que Zenón planteó en torno al infinito por división, han sido transportadas inmediatamente por Aristóteles al infinito por multiplicación.

Ahora bien: ¿realmente Meliso ha enseñado una doctrina incorporeista? Gompertz piensa, gratuitamente también, que «inextenso» significa «no divisible». Pero si la argumentación que condujo a Meliso a hablar de lo inextenso es similar a la que le hemos atribuido, (las partes extensas están separadas, mantienen distancias y no son; argumentación muy similar a la que, acaso dirigida contra el pitagórico Juto, obligaría a retirar del mundo la duración, es decir, que tenga *comienzo, medio* y *fin*, dado que entonces no sería uno sino trino) entonces el ser debe ser inextenso.

Ahora bien, la contradicción entre a) y b) se suprimiría suponiendo que el «sin límites» de Meliso se refiere a la duración y no a la extensión. Así lo interpreta Burnet (que, sin embargo, mantiene la corporeidad del ser de Meliso) y G. Vlastos que, de este modo, ve también levantada la contradicción.

Sin embargo sugiero que el puesto privilegiado que Meliso ha atribuido a la infinitud del ser podía tener una motivación diferente, a saber, dialéctica. Baso esta sugerencia en dos consideraciones:

1.°—Se atribuye a Meliso una célebre proposición condicional posiblemente (según Burnet) dirigida contra Anaxágoras: «si hubiera múltiples entes, cada uno de ellos debiera ser un Ser de Parménides» (en realidad, Meliso dice: «debiera ser un ser como el que yo digo»). En esta condicional, Burnet veía la prefiguración del atomismo. Pero creemos que es suficiente ver en ella la evocación de las múltiples unidades pitagóricas. En todo caso, no es comprensible como Meliso podía haber aceptado, no ya, por supuesto, *la condición* (la hipótesis) sino *la condicional*, porque el Ser de Parménides implica unicidad y esta no está reconocida, sino negada precisamente por el condicionado. Pero esta condicional, en un contexto dialéctico (en el mismo sentido en que Zenón, según Aristóteles, era dialéctico: partiendo de la hipótesis del adversario) sería compatible con la ortodoxia eleática, al menos en lo relativo a la unicidad del ser. El argumento de Meliso sería entonces el siguiente: si hubiera múltiples entes, cada uno sería el Ser de Parménides —en el sentido de que había que negar la con-

dición, porque cada uno de estos entes múltiples sería incompatible con sus iguales precisamente por ser infinito. La infinitud se nos aparece entonces en un contexto dialéctico, y esto se corroboraría con otro argumento de Meliso:

2.º—«Si fueran dos (los entes) no podrían ser infinitos porque se limitarían uno al otro». Argumento que recuerda, por cierto, el que Aristóteles atribuyó a Anaximandro para negar la tesis de que el ἀρχή fuese algo determinado: absorbería a todo lo demás. La infinitud del Ser de Meliso, según esto, no estaría aplicada originariamente al ente «global» (el de la Primera parte del Poema de Parménides) y, en este supuesto, Meliso de Samos estaría recorriendo el mismo camino dialéctico que hemos atribuido a Parménides, recogiendo una determinación central que Parménides no había recogido, la infinitud del Ser. De este modo, se salvaría también el principio del univocismo (las cosas diferentes no pueden coexistir; sólo lo igual puede coexistir) porque los múltiples entes, por el hecho de serlo, aún cuando se les concibiese con iguales propiedades, ya serían diferentes (lo que se llamará después «diferencias numéricas»).

En cualquier caso, sea a partir de la eternidad, sea a partir de la espacialidad, sea a partir de un proceso dialéctico, Meliso ha determinado el Ser eleático como infinito. Esta determinación hace que Aristóteles, que interpreta al ser de Meliso como corpóreo, se indigne —puesto que para Aristóteles lo extenso no puede ser infinito en acto. Pero lo cierto es que esta determinación de Meliso contrasta notablemente con la concepción de Parménides y en cierto modo orienta al eleatismo en una dirección en la cual el monismo ya sólo conserva su nombre. Si el Ser es infinito —y además, como parece, es inextenso, por tanto heteronímico, desemejante al mundo real— entonces su carácter de *ápeiron* es mucho más patente que en Parménides. Diríamos que el panenteismo de Parménides, la reabsorción del mundo en el Ser, se ha mudado aquí en un misticismo puro, en la busca del Ser infinito que no es extenso (M_1) pero que tampoco padece, sufre o goza (M_2), el Ser que prefigura el *Uno* neoplatónico, antes que los átomos de Demócrito. Pero, en todo caso, un *Uno* destituido de toda contaminación antropomórfica religiosa, más cercano otra vez de los Vedantas que de las religiones monoteistas del cercano oriente.

5.—Y efectivamente Meliso establece que el Ser infinito es Uno y deriva su unidad de su infinitud. Parménides no podía fundar la unidad del ser en su infinitud. En cierto modo, Parménides no fundamenta la unidad del ser, porque la presupone *(Metafísica axiomática)*. Suele atribuirse a Parménides un argumento en pro de la unidad del ser que no se encuentra en el Poema («si fuera múltiple sería y no sería,

porque sería en un ser sin ser en otro») pero que es más afín a la argumentación que hemos atribuido a Meliso contra la extensión (a fin de cuentas: contra la pluralidad de partes). Pero si ciertamente Meliso había acabado por negar partes al Ser, no podía apoyarse en este argumento para probar su unidad. En este supuesto ha de recurrir a la infinitud: «si no fuera uno estaría limitado (περανεῖ) por alguna otra cosa; si fueran dos no podían ser infinitos porque se limitarían uno al otro». En estas argumentaciones siguen presentes las representaciones de la extensión (el infinito por multiplicación, porque el infinito por división no es limitado por otro) y a la vez no se excluye el infinito potencial.

En resolución, diríamos que la necesidad de demostrar la unidad del Ser manifiesta que la «Metafísica axiomática», el monismo de principio está ya herido de muerte. Meliso habría concebido la posibilidad racional del pluralismo —¿podía no haber influido Zenón de Elea cuyo racionalismo se ejercitaba precisamente en el terreno de la multiplicidad?— y por ello se habría visto obligado a impugnarla por argumentos tomados de la infinitud del Ser. Como si un Ser infinito pudiera mantener la unidad o como si un Ser que no es extenso pudiera llamarse infinito (salvo en el sentido de lo absolutamente negativo e indeterminado).

CAPITULO CUARTO

Empédocles y Anaxágoras

§ 1

El llamado pluralismo presocrático como analogismo

1.—Empédocles y Anaxágoras son los dos últimos grandes pensadores de este ciclo de la Metafísica monista presocrática. Ambos han nacido en el umbral mismo del siglo V y han muerto en sus últimos decenios. Empédocles ha desarrollado su actividad en Italia; Anaxágoras también procede de las colonias, pero ha ido a Atenas hacia el año 462. Anaxágoras es históricamente el primer eslabón entre la sabiduría periférica del helenismo y la nueva filosofía ateniense.

2.—Empédocles y Anaxágoras representan un giro nuevo, desde luego, en la Metafísica presocrática, en virtud del cual estos pensadores la sitúan en un plano claramente distinto a aquél en el que pisaba Heráclito o Parménides. La dificultad estriba en acertar en la calificación de esta novedad. Es muy frecuente atribuirle como característica el *pluralismo* —frente al monismo de sus antecesores; y de este modo, como pluralistas, se les engloba muchas veces con Demócrito, construyendo una Escuela artificiosa, llamada a veces «Escuela neojónica». En realidad no se trata de una *Escuela* en el sentido institucional y, con este nombre, tan sólo se quiere sugerir el hecho de que estos pensadores se mantendrían interesados, como los jonios, por cuestiones «cosmológicas». Ahora bien, es cierto que Demócrito (y quizá sobre todo Leucipo, su maestro) debe considerarse, desde más de un aspecto, como continuador de los esquemas de la Metafísica presocrática. Pero también es cierto que Demócrito —que no sólo hereda rasgos jonios sino también pitagóricos y eleáticos— ha traspasado esos principios hasta el punto de que sus posiciones no son ya presocráticas (tampoco cronológicamente Demócrito es un presocrático). En cambio, Empédocles y Anaxágoras se mantienen plenamente en el ámbito de la Metafísica

presocrática. El pluralismo que se les atribuye es un concepto confuso y engañoso —precisamente porque sólo parcialmente tiene algún contenido. Pero el pluralismo de Empédocles y Anaxágoras no ha dudado nunca de la *premisa metafísica* que preside la especulación presocrática y cuya tesis ontológico-especial más característica es la presunta unidad del *Mundo de las formas*, la tesis del monismo cósmico. El pluralismo de Empédocles y el de Anaxágoras aparece siempre subordinado a la fundamentación de este monismo cósmico (que el atomismo hará saltar en mil pedazos, con su concepción de la pluralidad de mundos separados en un vacío infinito). Y su pluralismo tiene otro sentido ontológico-general y todavía más *ejercido* que *representado* (por tanto, en cierto modo inconsciente) en sentido que en el capítulo anterior hemos determinado como analogismo. *Analogismo intensional*, que tardaría por ello en manifestar sus corrosivos efectos sobre el monismo cósmico. El pluralismo de Empédocles y Anaxágoras ni siquiera puede caracterizarse, en general, como un «pluralismo de la sustancia» en cuanto contrapuesto a un «monismo cósmico» porque la expresión «pluralismo de la sustancia» tan sólo se le aplicaría propiamente a Empédocles (Anaxágoras, en cierto modo, niega la sustancia). También se intenta muchas veces formular la nueva posición de Empédocles y Anaxágoras presentándolos como «intento de conciliación entre Parménides y Heráclito». No es que esta fórmula sea falsa, sino más bien insulsa y ambigua. Primero, porque no sólo intentan conciliar estos nuevos pensadores a Heráclito y a Parménides —sino también a los pitagóricos, incluso a los jonios. Segundo, porque tampoco puede afirmarse que su misión haya sido conciliar a «todo Parménides» y a «todo Heráclito» —ya que precisamente muchos aspectos de sus precursores son decididamente rechazados. Empédocles y Anaxágoras no comparten el univocismo que hemos considerado como ámbito común a Parménides y a Heráclito. De Parménides tomarán, sobre todo, la tesis de la inmutabilidad del Ser —no la tesis de la unidad unívoca. *Lo que es* (sea uno o diverso) debe ser inmutable. Este rasgo eleático y ciertamente anti heraclíteo, es común a Empédocles y Anaxágoras. En cambio, Parménides está presente en Empédocles acaso mucho más de lo que pueda estarlo en Anaxágoras: por ejemplo, el sustancialismo del Ser eleático, su aislamiento, trascenderá al aislamiento de los *elementos;* la tesis de la esfericidad del ser y sobre todo la concepción de un estado acósmico, que es propio de las «musas itálicas». Heráclito está también presente en ambos pensadores, por su ontología de las transformaciones, que, por otra parte, es uno de los más característicos rasgos jónicos que Heráclito llevó al límite, en el seno de su transformacionismo absoluto. No es, por tanto, propiamente la tesis del cambio lo que estos pensadores toman de Heráclito, porque esta tesis, tal

como la entiende Heráclito, sigue siendo rechazada por Empédocles. Es el cambio según las transformaciones, en tanto éstas sean compatibles con la inmutabilidad del ente. Heráclito, inspirado por las «musas jónicas», está aquí mucho más próximo a Anaxágoras, por su ontología continuista y por su cerrado mundanismo, al margen de otras muchas determinaciones de gran interés (por ejemplo, la epistemología enantiológica). Tanto para Heráclito como para Anaxágoras, la percepción y el conocimiento se producen por el contraste (lo semejante se conoce por su desemejante) mientras que los eléatas o Empédocles, que entienden el conocimiento como Amor, como identidad, enseñan que lo semejante se conoce por lo semejante. La característica de la nueva Metafísica no puede, por tanto, reducirse a la fórmula de «intento de conciliación de Heráclito y Parménides» como tampoco podía reducirse a la fórmula «pluralismo *versus* monismo».

3.—De acuerdo con la Tabla sistemática que presentamos en el capítulo anterior, es el desprendimiento de las posiciones univocistas, en el campo ontológico general, lo que caracterizaría a las nuevas concepciones metafísicas de Empédocles y Anaxágoras. Este desprendimiento significa un cambio metafísico muy profundo, pero no un corte con la Metafísica global precedente. En la Tabla sistemática esto se manifestaba por la circunstancia de que las nuevas concepciones se alinean en «canales» (ontológico-especiales) ya establecidos, aún cuando rindan resultados muy diversos y originales. Pero en ambos casos se trata de un mismo proyecto metafísico que el de sus antecesores: formular la unidad existente entre las formas del mundo en tanto constituyen una unidad global de sentido —el «monismo cósmico».

El monismo cósmico, como proyecto ontológico-especial desarrollado en el ámbito de la nueva perspectiva ontológico-general no univocista, exije, sin embargo, la introducción de nuevas «funciones ontológicas» —aquellas que Aristóteles designó como causas extrínsecas del mundo o de su movimiento, la causa eficiente y la final. En la Metafísica univocista, cuando no se admiten separaciones entre los entes (por ejemplo cuando no se admite el vacío), la necesidad de causas extrínsecas no se hace notar. La unidad cósmica parece estar asegurada por la propia homogeneidad de los entes (continuismo eleático) o por su contacto sustitutivo, por su referencia mútua (en la comunidad sinectiva de Heráclito). Adviértase, según esto, que la Metafísica pitagórica exigía la apelación a causas extrínsecas. No es exactamente cierto, como algunas veces se dice, que la noción misma de causa extrínseca sólo puede haber aparecido en Metafísica a partir de Empédocles y de Anaxágoras. Los pitagóricos ya atribuían a la Mónada originaria funciones demiúrgicas y, en cierto modo —como contraprueba—, podríamos aducir el caso de los atomistas (cuya filiación es más

pitagórica que neojónica) quienes precisamente por haber prescindido de toda causa extrínseca (eficiente y sobre todo final) pese al univocismo ontológico-general (de hecho limitado al plano corpóreo, a su formalismo corporeista), de cuño pitagórico, reforzado por los eléatas, han podido rasgar el monismo cósmico y ofrecer una Metafísica pluralista en el campo de la ontología especial. Una filosofía que viene a ser así, en cierto modo, la contrafigura de Platón, cuyo pluralismo ontológico-general (doctrina de la *simploké*) va combinado con un organicismo cosmológico de signo monista.

No obstante, es cierto que la nueva Metafísica, que comienza reconociendo una diferenciación intensional en la Idea misma de ser realizada en los entes, necesitará apelar a ciertos entes especialmente instituidos para mantener la unidad de un mundo cuyos constituyentes son, en su misma entidad, heterogéneos. Pero esta misma exigencia tiene también un alcance muy diferente en Empédocles y Anaxágoras. Empédocles ha desarrollado la concepción analogista en el sentido del eleatismo: los constitutivos intrínsecos del mundo, las entidades eternas (los elementos) son como entes eleáticos, sustanciales, aislados en su intrínseca sustancialidad; por consiguiente su conexión necesitará de una causa extrínseca que es (como veremos) y a pesar de la paradoja, más bien el *Odio* que el *Amor* (y en esto podríamos reconocer un rasgo heraclíteo). Pero Anaxágoras concibe las diferencias como continuas; más profundamente heraclíteo que Empédocles, Anaxágoras entiende que los opuestos nunca pueden darse sustancializados, sino vinculados sinectivamente de un modo interno. Por consiguiente, la apelación a una causa extrínseca es menos perentoria en él que en Empédocles. Incluso se diría, puesto que las homeomerías se vinculan internamente, que es superflua.

En cualquier caso, es importante constatar que estas causas extrínsecas de Empédocles y Anaxágoras pertenecen más a la ontología especial que a la ontología general. La Idea de Dios que se insinúa en Empédocles y Anaxágoras, es la de un demiurgo ordenador cósmico, más que la de un *Deus absconditus*, más próximo a la ontología general.

4.—Desde el punto de vista de una Historia de la razón, acaso la consecuencia de mayor alcance del analogismo del siglo V, que se manifiesta tanto en Empédocles como en Anaxágoras, sea la introducción de la que podríamos llamar teoría del racionalismo compositivo, cuyos esquemas se sobreañaden, y a veces pretenden suplantar, a los esquemas del racionalismo de división, de participación. Desde la perspectiva univocista, cuando ella va vinculada al monismo, sólo cabe representar el proceso racional de lo real mundano por división de la unidad primitiva, por su desdoblamiento y participación en los dife-

rentes fenómenos. Pero cuando se comienza por admitir términos irreductibles (sean o no principios absolutos, es decir, sean unidades absolutas o modulares) entonces, la construcción racional no tiende sólo a representarse de que modo una formación dada brota de la división o desdoblamiento de una unidad previa (o de unidades absolutamente homogéneas) sino de la composición de términos heterogéneos. Y comienza a hacerse posible la comprensión de la posibilidad de un racionalismo que no va hasta los últimos principios (de lo cual ya vimos indicios en Anaxímenes y los pitagóricos). Este es el racionalismo peculiar cuya primera teoría ha formulado Empédocles (con su concepto de la χρῆσις, mezcla) y Anaxágoras (con sus conceptos de la συγκρισις —mezcla— y διακρισις, separación).

5.—Una cuestión histórica de excepcional importancia (por su naturaleza paradigmática) que queremos sucitar aquí es la siguiente: ¿Cuáles han sido las causas de la nueva Metafísica analogista? Porque ante esta pregunta —formulada de un modo deliberadamente muy general— podíamos situarnos, para responderla, desde coordenadas que se autopresentan como muy diferentes:

a) Ante todo, en coordenadas de tipo más bien «intraintelectual», «teórico», «académico», «científico» si se prefiere. El paso a la nueva Metafísica supone un progreso. Por consiguiente —se dirá— las causas serían similares a las que explican la creación de una teoría física más perfecta y ajustada al campo acotado por sus precursores. La Metafísica univocista sería una Metafísica arcaica, primitiva. Después de que ella ha recorrido sus límites, habrá podido mostrar su debilidad y apremiar a los nuevos pensadores a construir concepciones alternativas. El genio de Empédocles y el genio de Anaxágoras sacarán a la Metafísica del *impasse* en que Parménides y Heráclito la habían dejado. Sin embargo, no es tan fácil hablar de un *impasse* en la Metafísica eleática o en la de Heráclito —al menos no se trata de un *impasse* comparable al que determinó el descubrimiento de los irracionales. Se trata quizá de una ilusión retrospectiva, un efecto que se nos revela cuando ya estamos en otro nivel, pero no porque hayamos llegado a él para salir de una situación que ciertamente no se juzgaba incómoda. Contraprueba: la Metafísica de Heráclito y la de Parménides no desaparecieron del todo, ni siquiera han desaparecido en nuestros días.

No parece que tenga más alcance que el de una confortable explicación inmanente el acogerse a una «razón filosófica» abstracta que, habiendo recorrido los límites del univocismo (digamos: los cuadrantes «A» y «B» de la columna I de la Tabla sistemática de referencia), haya «decidido pasar» a la columna II. Y no porque pensemos que la columna II no contiene ningún progreso por respecto de la I sino sencillamente porque la columna II no existía. En el caso de Empédocles

al menos, parece que puede decirse que el desarrollo hacia el analogismo no es un desarrollo lineal de la razón filosófica, sino precisamente un retroceso a los esquemas de la explicación mítica (en el plano ontológico general) aún cuando, a su vez, los nuevos principios hayan triturado el ámbito para un efectivo desarrollo de la razón filosófica o científica.

b) El segundo tipo de coordenadas se presenta muchas veces como extrínseco y en ese carácter funda su superioridad sobre cualquier explicación ideal, teórica. Se acudirá ahora a categorías culturales o sociológicas. La nueva Metafísica del siglo V habrá de explicarse, por ejemplo, aplicando las tesis generales del esquema sobre las relaciones base-superestructura: «A mediados del siglo V (leemos en el *Manual* de Dynnik) se advierten indicios de crisis que amenazan la democracia ateniense. La guerra que estalló entre Atenas y Corinto se transformó poco después en una encarnizada lucha entre las fuerzas democráticas encabezadas por Atenas y la aristocracia reaccionaria agrupada en torno a Esparta... en este período histórico de la antigua Grecia, se agudizó la lucha de clases y precisamente en él se agudizó con una intensidad especial la lucha del materialismo contra el idealismo y de la ciencia contra la religión» (Tomo I, pág. 85). No discutimos estas ideas generales. Pero, ¿cómo aplicar semejantes mecanismos al caso que nos ocupa? ¿Es Empédocles más *científico* que Parménides? Si lo es, no lo es porque haya luchado contra la religión tan intensamente como Jenófanes. ¿Es Anaxágoras menos idealista que Heráclito? ¿Qué es aquí idealismo? ¿Acaso el idealismo de los «geómetras aristocráticos» es por ello menos «científico»?

En realidad, la distinción de estos dos tipos de coordenadas es artificiosa, porque el desarrollo del racionalismo «intraintelectual» se da siempre más o menos por la mediación de procesos «mundanos», y la razón mundana, a su vez, se desarrolla a través del racionalismo académico. El concepto de nueva Metafísica comporta no solamente el desprendimiento del *univocismo* sino también la configuración paulatina de ciertas posiciones *analogistas*. Ahora bien: tal como fue concebido el univocismo —«la evidencia de que lo diverso no puede coexistir»— es evidente que tanto él, como su abandono progresivo, se nos dan formalmente articulados a la racionalidad política (aun cuando sean las investigaciones especiales minuciosas las que pueden realizar esas articulaciones, en cuanto efectivas). Evidentemente, el univocismo, tal como fue concebido, está formalmente conectado con situaciones políticas en las cuales la razón conoce la realidad del enfrentamiento con los enemigos que nos rodean, no solamente desde dentro, sino también desde fuera —no solamente los esclavos, sino también los persas y los cartagineses. Cuando la vida política y social pueda moldearse en si-

tuaciones nuevas, cuando se imponga como un hecho la realidad de otras ciudades, de otras culturas y de otros dioses, la experiencia del pacto y de las alianzas, ligada a la conciencia de la propia seguridad y del propio poder, entonces la idea pluralista puede abrirse camino en Metafísica. Una Metafísica que abandona el univocismo de este modo, no por ello se reduce a la condición de simple reflejo de condiciones sociales y políticas nuevas, del desarrollo de las nuevas formas democráticas o de las nuevas oligarquías —por la sencilla razón de que son estas condiciones aquellas que, ellas mismas, realizan las nuevas Ideas y se absorben en ellas. Reconocemos, pues, el sentido y la necesidad de referirse a las nuevas condiciones políticas, culturales y sociales de las ciudades griegas en el siglo V como determinantes, no ya ocasionales, sino formales de la nueva Metafísica. Simplemente subrayamos que son determinantes abstractos, que no excusan la actuación de otros determinantes de naturaleza más bien histórico cultural (y que se dan más bien en una línea diacrónica que sincrónica) que están inextricablemente mezclados con los primeros, a saber, las propias Ideas metafísicas de los precursores. Estas Ideas, en su condición de determinantes, actúan, no ya meramente a título de modelos que hayan de ser imitados, sino también a título de material que está dado, ya conformado, pero que hay que remodelar; y, por consiguiente, cuya estructura impone, mucho más de lo que pudiera creerse por algunos, el curso que han de tomar los nuevos pensamientos.

§ 2

La Metafísica de Empédocles de Agrigento

1.—«Oh, amigos (ὦ φίλοι) que habitáis cerca de la Acrópolis, en la gran ciudad de la dorada Akragas (Agrigento), cuidadosos de buenas acciones, puertos respetuosos de los extranjeros, ignorantes de la maldad, Salve! (χαιρετ'). Yo camino entre todos vosotros como un dios inmortal, ya no mortal, honrado como merezco, con la cabeza ceñida de cintas y coronas floridas. Cuando con mis seguidores, hombres y mujeres, entro en las prósperas ciudades, se me tributan honores divinos; me siguen en número incontable, preguntándome por el sendero del lucro; unos buscan la adivinación y otros, afligidos desde mucho tiempo por atroces dolores, desean oír la palabra que cura toda clase de enfermedades.»

Es el propio Empédocles quien así se presenta en su Poema «Las Purificaciones» (Οἱ καθαρμοί) que —juntamente con su otra obra fundamental («Sobre la Naturaleza», Περὶ φύσεως, de la que sólo se con-

servan versos sueltos) constituyen el legado conocido del agrigentino. Ahora bien: el lenguaje de esta presentación no es ciertamente el lenguaje propio que esperamos de un científico o de un filósofo (no ya sólo según nuestros patrones culturales, sino también según los de Aristóteles, por ejemplo) sino el lenguaje de un profeta, de un taumaturgo, o de un mago. Aquí no estamos ante el artificio retórico de un Parménides, que, en la obertura de su Poema nos dice que al fin y al cabo él, un mortal, se ha acercado a la morada de la diosa y ha llamado a su puerta; ahora (observa Jaeger) es el dios mismo quien ha descendido al que habla, y es éste quien se presenta como un dios inmortal.

¿Qué tiene que ver esto con la Filosofía? Según algunos nada, pero sí con Empédocles, en tanto éste es, no sólo el autor de «Las Purificaciones», sino también el autor de «Sobre la Naturaleza». Habría contradicción entre ambos Poemas. No sólo en el estilo, sino en tesis centrales (en «Sobre la Naturaleza» se ofrece una doctrina «materialista» sobre el alma; en «Las Purificaciones» se enseña la supervivencia, la reencarnación y la preexistencia —y el mismo Empédocles nos dice que en otro tiempo fue muchacho y muchacha, arbusto, ave y mudo pez marino). Según esto, habría que reducir la relación entre estos dos Poemas al plano de las cuestiones psicológicas y sería improcedente tratar de dar un sentido histórico filosófico a esta relación. Acaso Empédocles, en su juventud y madurez, habría sido el demócrata y racionalista que nos transmite cierta imagen suya —pero en su vejez habría experimentado una crisis religiosa, una conversión hacia la fe órfica (Willamovitz). No parece verosímil este proceso en Empédocles, cuya religiosidad no es la del anciano que se retira a la meditación mística, sino, por lo que nos dicen sus palabras, la del hombre en su plenitud que arrastra a las multitudes. Más verosímil nos parece en todo caso el proceso inverso —el que fue descrito en la famosa tragedia de Hölderlin. En las diferentes versiones de *La Muerte de Empédocles*, Hölderlin intuye la tragedia del hombre que está dispuesto a arrojarse al Etna para disimular su decadencia, como final de un proceso en virtud del cual la *fuerza* exterior que lo habita, el «Espíritu objetivo», lo abandona y lo sumerge en el escepticismo más espantoso:

«En mí
en mí os metísteis, fuentes de la vida
afluyendo de las profundidades
del mundo, y acudían los sedientos
a mí. Ahora estoy seco.»

(Acto I, escena 3, de la 1.ª versión; Acto I, escena 2, de la 2.ª versión. Traducción de Feliú Formosa.)

Pero, en todo caso, tampoco puede atribuirse el «Sobre la Naturaleza», con todo su vigor, a la etapa final de su vida. De los dos Poemas, es responsable un mismo Empédocles. ¿No será que ver las diferencias de estos Poemas como «contradicciones» es, más bien, el resultado de un anacronismo? Lo que a nosotros (desde un concepto de Ciencia o de Filosofía muy purificado) nos parece inconciliable ¿no podía estar vivido como una unidad (que ya no podría llamarse ciertamente «Filosofía» en sentido estricto) en el pensador siciliano —o, por lo menos, como un conjunto de partes, que, aunque distintas, se acoplan sin contradicción? Por lo menos, este esquema es el que se utiliza normalmente cuando se habla de San Agustín o de Santo Tomás de Aquino —cuando nos son presentados, por un lado, como filósofos racionalistas, que intentar probar sus tesis, según los procedimientos convenidos por la tradición y que, aunque estimadas como racionales, las insertan en el conjunto de una dogmática cristiana, no más cercana a lo que entendemos convencionalmente por razón que la dogmática órfica. En cualquier caso, no es ni siquiera probable que Empédocles haya distinguido dos planos de la verdad —a la manera como Agustín o Tomás (apoyados ya en la conciencia crítica griega) podían distinguir entre la Fe y la Razón, entre la Teología dogmática y la Filosofía. Es más que probable que Empédocles, que no estaba sometido a la censura de un «Colegio sacerdotal», que gozaba de la libertad de criticar los aspectos más antropomórficos de la religión popular —que podía, en suma, considerar lo que le quedase de ella como un «extracto» propio, aceptable— percibiese como dadas en una unidad las evidencias expresadas en ambos Poemas. Y, a lo sumo, la distinción que pudiera hacer entre ellos, podía tener como fundamento las necesidades de la exposición, el público a quien iban dirigidas. ¿Acaso «Las Purificaciones» no se dirigían a un público de fieles, a los cuales él podía hablar directamente —no ya engañosamente— y el «Sobre la Naturaleza» se dirigiera a un público más laico, fuera de la fe, más próximo al público de las Escuelas? Nosotros no podemos evidentemente intentar siquiera responder a estas preguntas, que son de la competencia de filólogos e historiadores. Tan sólo queremos subrayar que las cuestiones planteadas no son meramente biográficas, sino que afectan a la historia misma de la razón filosófica, en tanto ella se abre camino en el ámbito de un sistema religioso de raíces culturales y sociales muy profundas. La unidad que atribuimos a esa sabiduría de Empédocles no puede percibirse desde un concepto «purificado», «decantado» de Ciencia o de Filosofía que nos llevará forzosamente a imaginar la figura de Empédocles como una «composición» de racionalista y de mago, una «mezcla» de Newton y de Cagliostro, que decía Renan. La figura de Empédocles, sencillamente no pertenece tan genuinamente a la Historia de la Filosofía como pueda pertenecer la figura de Platón a la de Aristóteles. Es una

figura histórico cultural de diferente significación y su unidad global se capta mejor desde la perspectiva que nos manifiesta una conciencia religiosa en cuyo seno se abre camino el racionalismo filosófico y científico (por mediación de los cuales Empédocles se cruza con el curso de la Historia de la Filosofía y de la Ciencia) que desde la perspectiva de una conciencia filosófica o científica «que todavía conserva adherencias míticas». Por lo menos, aquella perspectiva, además de ofrecer una mejor comprensión del uso que el propio Empédocles parece dar a sus investigaciones físicas o metafísicas, se adapta más de cerca al ritmo dialéctico mismo del desarrollo de la «Razón», que no aparece ordinariamente destinada a suturar la «tremebunda herida» que deja la Fe al marcharse (Ortega) sino que, más bien, aparece en el seno de una Fe a la que termina por inflingir heridas de muerte.

Empédocles es hijo de Agrigento en una época en la cual la ciudad alcanza su mayor esplendor. En el 480 ha tenido lugar la batalla de Himera, que ha arrojado de la isla a los cartagineses —una especie de «ala occidental» de los persas— que ha frenado su avance, a la manera como, en la misma época, en Salamina, ha sido en el Este frenado el gran Rey. Hacia el 406 Akragas tiene 200.000 habitantes (de ellos 20.000 ciudadanos, 33.500 metecos y 100.000 esclavos). Empédocles pertenece a una familia acomodada —su abuelo había ganado unos juegos olímpicos, conduciendo un carro— pero según lo que sabemos, su conducta se ha orientado en el sentido democrático: Empédocles habría intervenido decisivamente en la desarticulación de un club oligárquico, la «Organización de los Mil». Ciudadano ingenioso —logró desecar una zona pantanosa— médico y, sobre todo, orador brillante —Aristóteles, en el diálogo perdido *El Sofista* le atribuye la invención de la Retórica; Gorgias de Leontini, muy cerca de Agrigento, fue discípulo suyo— habría alcanzado tal popularidad que se le ofreció el puesto de Rey; pero él renunció a la monarquía. Su misión le llevaba a otros designios. Todas las noticias que de él poseemos dibujan una figura muy coherente, la figura del conductor espiritual que, no por humildad, sino todo lo contrario, por una voluntad de poder de más largo alcance, no quiere limitarse a las apariencias, comparativamente engañosas, del «poder temporal». Empédocles está más cerca de Zaratustra que de Demócrito. No es un físico que conserva adherencias mitológicas. Es un conductor espiritual, nacido del suelo de una fe preexistente y que ha tenido que pasar en su carrera por el terreno más reciente que está siendo consolidado por la nueva tradición de los filósofos: Teofrasto hace a Empédocles discípulo de Parménides. Alcidamos lo presenta como condiscípulo de Zenón, bajo Parménides (es inverosímil la noticia según la cual había conocido a Leucipo; su teoría de los *poros* pudo haberla tomado de Alcmeón de Crotona y, en todo caso, es de suponer que recibió el influjo de los círculos pitagóricos). Con todo, me parece que la

concepción global del mundo de Empédocles —su *Weltansauung*, representada en su famosa doctrina del *Sphairos*, que está sin duda apoyada y aun inspirada en Parménides, pero que ha perdido la «sobriedad metafísica» en que la mantuvo la disciplina racional eleática— se inclina decididamente del lado del mito, y esto se olvida con frecuencia. Un universo que comienza por una Esfera vigilada por el Amor y el Odio y, tras un largo desarrollo, se resuelve de nuevo cíclicamente en su redondez, es un universo mítico —que de ningún modo puede ponerse en el mismo plano de racionalidad metafísica que alcanzó Anaximandro, o que había de alcanzar el propio Anaxágoras. La Metafísica de Empédocles es la construcción que, entre los sistemas presocráticos, recuerda más de cerca el estilo de los grandes mitos cosmogónicos de cuya trituración brotó la Metafísica griega. Y no juzgamos accidental o externa a su metafísica esta proximidad al racionalismo mítico: la consideramos vinculada al *principialismo* de Empédocles, que, cuando se toma en los términos homonímicos en los cuales Empédocles (y no Parménides) lo hizo, se asemeja precisamente a los procedimientos de los mitos que comienzan por la serpiente o el Huevo órfico. Ahora, la serpiente es el Odio, el Huevo es la Esfera y sus contenidos son el Fuego, el Agua, el Aire y la Tierra (en lugar de Fanes o de los Titanes). Y estas semejanzas pueden ser reconocidas sin perjuicio del simultáneo reconocimiento de los gigantescos desarrollos racionales que a Empédocles le tocó llevar a efecto, precisamente en el momento en que construía su Esfera y los mecanismos de su despliegue (en el regressus y en el progressus). El desarrollo de la racionalidad no es lineal sino que el mismo es un desarrollo dialéctico.

2.—Tratamos de formular las líneas maestras de la nueva ontología de Empédocles. Naturalmente, Empédocles no la hubiera podido formular en estos términos —como tampoco Pitágoras podía formular su teorema algebráicamente: $a^2+b^2=c^2$— pero esto no significa necesariamente que nuestras fórmulas no puedan recoger fielmente las claves de la ontología empedoclea. Utilizaremos las Ideas ya expuestas de *analogismo* y de *principialismo*.

El analogismo, un analogismo ejercido como desbloqueo del univocismo de sus precursores, describe acaso, del modo más fiel, la más profunda innovación de Empédocles. Nos introduce en la concepción, revolucionaria en la Metafísica griega, de que el Ser «se dice de muchas maneras», irreductibles entre sí. Es una tesis de alcance ontológico-general. Sin perjuicio de que estas maneras irreductibles del ser fueran identificadas por Empédocles con el *agua*, el *aire*, el *fuego* y la *tierra*, es decir, con los *principios* constitutivos del mundo, con los principios homonímicos de la ontología especial (que incluye la Física). Por tanto, la diferenciación originaria no está pensada en el con-

texto de un *ápeiron* ontológico-general sino en el contexto ontológico especial. Por ello, los principios son homonímicos al «mundo de las formas». Es el principialismo de Empédocles que, al extenderse a la vez, como principialismo absoluto, al campo de la ontología general, se constituye en la fuente del «estilo mítico» que hemos reconocido en su metafísica. Pero lo verdaderamente importante es ahora lo siguiente: que, cualquiera que fueran los contenidos de estas «diversas maneras de decirse el ser» —o de ser los entes— se estaba procediendo como si, efectivamente, el ser fuese heterogéneo, análogo (mejor aun, equívoco, como veremos) y no unívoco. En todo caso, no es seguramente casual que este analogismo (o equivocismo) ontológico se haya abierto camino combinado con un principialismo de resonancias míticas. Sería una casualidad si aceptásemos la explicación *standard* según la cual Empédocles llegó a su «pluralismo» para conciliar la doctrina eleática del ser con la doctrina de Heráclito (o simplemente, con los sentidos, como dice Burnet): a Empédocles «se le habría ocurrido» la idea de que, introduciendo diversos seres, en lugar de uno solo, podría conciliarse el cambio con la ontología eleática. Pero esta reconstrucción nos parece fantástica. Ante todo, porque Empédocles, en modo alguno podía encontrar «en su ocurrencia» un modo de sostener al eleatismo, que justamente quedaba arruinado en su tesis central, a saber, la unicidad del ser. La Metafísica de Empédocles no es por eso, en modo alguno, algo que pueda concebirse como una «evolución» del eleatismo, dado que el significado de su Filosofía es diametralmente distinto. Empédocles no es un filósofo crítico que ha advertido la rudeza y tosquedad del univocismo eleático y se ha decidido reflexivamente a suplantarlo. La Metafísica univocista no podía haber sido abandonada en virtud de un cálculo comparativo, en el que además faltaba precisamente el término de comparación. Atribuimos, más bien, el paso dado por Empédocles a circunstancias paradójicamente más próximas a los mecanismos de la conciencia mítica, y también, como hemos dicho, de la racionalidad política. Un pluralismo moldeado a partir de una cierta evolución de esta racionalidad y de la propia fe religiosa politeísta. No puede subestimarse la circunstancia de que Empédocles designa a sus elementos no tanto con nombres «químicos» cuanto con nombres teológicos: «escucha primero las *cuatro raíces* de todas las cosas: Zeus resplandeciente (el fuego), Hera (la tierra) dadora de vida, Edoneo (el aire) y Nestis (el agua) que con sus lágrimas empapa las frentes de los mortales» (fragmento 6 de «Sobre la Naturaleza»). Es muy fácil caer en la tentación de interpretar la decisión de llamar a los *elementos* con nombres de dioses como un recurso retórico; pero esto no es explicar nada. No se trata de sugerir que Empédocles siga creyendo en los dioses antropomorfos, a quienes ha criticado en otras partes. Pero

su crítica consiste precisamente en «identificar» a Zeus con el *Fuego* y a Nestis con el *Agua*. De este modo, no solamente materializa a los dioses sino que también diviniza a los elementos, es decir (en nuestros términos) les confiere un estatuto ontológico, una función ontológica superior a aquella que les correspondería como meras sustancias químicas o incluso como determinaciones ontológico especiales. Porque divinizarlos equivale, para un griego, a eternizarlos, a hacerlos inmortales, y por lo tanto, a penetrar con ellos, hasta cubrirlo por entero, en el territorio de la materia ontológico general, en la ontología general. Ahora bien: esta divinización de los *elementos*, en virtud de la cual estos adquieren su verdadera figura ontológica (no ya religiosa) sólo es posible cuando un pluralismo teológico, un politeismo depurado, de raíces muy ramificadas, ha preparado el terreno. Ahora bien, esta «preparación analogista» del terreno es la que, al enfrentarse con la concepción eleática del Ser podrá tomar conciencia de sí misma y moldearse ontológicamente como analogismo. Pero la oposición al eleatismo es frontal: no es el Ser de Parménides aquel que internamente «se ha multiplicado» en manos de Empédocles en los cuatro elementos. Es el politeismo racionalizado de Empédocles aquel que ha triturado el Ser-uno de Parménides, que a su vez, fue el instrumento de trituración del politeismo antropomórfico. Por decirlo con otras referencias: la repercusión de Empédocles no la pondríamos tanto en un supuesto efecto de *multiplicar* el Ser de Parménides, dado que este Ser estaba ya en realidad multiplicado *ad infinitum* por las unidades pitagóricas; sino en la *reducción* del infinito conjunto de unidades pitagóricas a un número finito y muy limitado de elementos (los cuatro elementos) con los cuales poder operar desde supuestos principialistas.

Empédocles, según estos puntos de vista, no ha comenzado situándose en la Metafísica eleática «para adaptarla a los sentidos», a Heráclito, o al cambio: ha comenzado enfrentándose con ella y negando su tesis fundamental, a saber, *la unicidad unívoca del Ser*. Y el verdadero parentesco con Heráclito, creemos, no reside tanto en su conocimiento del cambio como en su concepción enantiológica del *Cosmos*, que subsiste como tal a consecuencia del Odio o de la Discordia. Empédocles habrá podido así tomar del eleatismo un principio ontológico esencial en él, el que hemos llamado, al exponer a Meliso de Samos, «principio ontológico de conservación» (que se realizará ulteriormente en los más diversos principios de conservación: conservación de la materia, conservación del movimiento y de su dirección o principio de inercia) es decir, el principio según el cual lo que existe no puede haber comenzado ni puede dejar de existir. Este es el principio «eleático» (aunque ya utilizado por los primeros milesios, en su negación de la Idea de creación y de aniquilación como absurda) que precisamente se invoca siempre que se pretende presentar a Empédocles como conti-

nuador de los eléatas: «pues en modo alguno puede algo generarse de aquello que no es; y, por lo que se refiere a lo que es, el quedar destruido es imposible, es cosa que no cabe oír...». Es cierto que estos versos (B, 17) proceden del Poema de Parménides, del cual se toman (como observa Jaeger) las palabras ἀνήνυστον y ἄπυστον. Pero la cuestión es la determinación del alcance que hay que dar a estos préstamos. Y nos parece injustificado identificar este «principio de conservación» con el eleatismo en globo. Por decirlo así, la Metafísica eleática implica este principio de conservación e incluso desde ella ha podido ser formulado con claridad: tal es la contribución de la ontología de Parménides a la nueva ontología (Aristóteles lo expresa de este modo: los jonios han enseñado que la sustancia es una, los eléatas han añadido que es inmóvil). Pero el principio ontológico de conservación no implica el eleatismo, su concepción fundamental de la unicidad del Ser. Tan sólo se combina inextricablemente con ella, pero cuando su componente univocista está ya dado. El principio ontológico de conservación no es, pues, incompatible internamente con la Metafísica eleática y, por tanto, está fuera de lugar el pensar que para salvar este principio fuera preciso romper el Ser de Parménides. Y como en la Metafísica eleática el principio de conservación no es el principio generador del sistema (puesto que de él no puede deducirse la tesis de la unicidad del ser, más que cuando se parte ya de ella) sino que es, más bien, una determinación temporal (en las categorías del tiempo: generación y corrupción) del principio general (expuesto en las formas negativas y positivas de la vía de la verdad) parece injustificado concluir que el proyecto de Empédocles haya consistido en «querer salvar en lo posible el eleatismo».

El principio ontológico de conservación, como función ontológica que no contiene en sí misma la determinación de sus argumentos y parámetros, es compatible con diversas hipótesis sobre el número de argumentos y parámetros por los cuales puede ser determinado. Parménides enseñó que sólo existe un argumento —el Ser— pero no en virtud del principio mismo de conservación sino en virtud de su Metafísica monista univocista. Por ello, Empédocles podía sacrificar enteramente la unidad del Ser eleático, su unidad ontológico general y también la unidad del mundo, la concepción del monismo cósmico —que Empédocles intenta salvar, aunque como trataremos de mostrar más abajo, de ninguna manera puede conseguirlo. Su monismo cósmico es meramente intencional y cuasi mítico, inconsistente, y en modo alguno es efectivo.

Abandonada la concepción central eleática (la unicidad del ser) al oponerle, no el principio ontológico de conservación, sino su propia concepción pluralista, Empédocles puede recoger las mismas formas parmenídeas del principio de conservación y aplicarlas con toda como-

didad a los cuatro elementos (como, luego Anaxágoras las aplicará a sus *homeomerías).* Pero es una pura sinécdoque *(pars pro toto)* decir que, con esto, Empédocles está «conciliando» a Parménides con los sentidos. Está literalmente triturando la Metafísica eleática, y tomando de sus restos el principio ontológico de conservación. Por hacerlo así, tampoco puede afirmarse que esté salvando la concepción de Heráclito —que precisamente se constituía sobre la eliminación de todo principio de conservación, según dijimos. No es a Heráclito por tanto, a quien salva Empédocles, sino al mundo de las formas, aunque de Heráclito conserve un principio central en él, el «principio enantiológico» el principio de que lo que une a las cosas del mundo es el conflicto (el Odio, Νεῖκος dice Empédocles, Πόλημος decía Heráclito). Porque, como veremos, si fuera el *Amor* (que «atrae lo semejante con lo semejante») quien rigiera despóticamente los destinos de la realidad, el mundo, que es mezcla de lo diverso, unión de los contrarios, se desvanecería en el *Sphairos.*

Ocurre, pues, con el principio de conservación de la sustancia algo muy similar a lo que habrá de ocurrir con el principio de conservación del movimiento —con el principio de la inercia. También este principio —determinación del principio de identidad— cuando se aplica a un ser en reposo lo condena a un reposo eterno; pero si su argumento es un móvil considerado en un trayecto dado, lo determina a moverse uniformemente (idénticamente) —de suerte que las posiciones del móvil en C, respecto de B sean idénticas a las de B respecto de A y así recurrentemente. (La primera forma del principio de la inercia es univocista; la segunda es más bien analogista). Otra cosa es la cuestión de los criterios de esta uniformidad. O bien se considera en términos de una dirección rectilínea, sentido constante y módulo igual en cada instante; o bien se considera en términos de una dirección circular (igual respecto de un centro) uniforme modularmente, con igual velocidad angular, como ocurre en Aristóteles con el movimiento eterno de los astros. De acuerdo con esta correspondencia, concluiríamos que el movimiento circular uniforme y eterno del cielo de Aristóteles equivale, por respecto de la Esfera inmóvil (en reposo) de Parménides a lo que los múltiples elementos indestructibles de Empédocles son por respecto al Ser único eleático. *El movimiento uniforme de los cielos, de Aristóteles, es un resultado del mismo principio de conservación del movimiento que en el sistema de Parménides conducía a la inmovilidad del Ser:* el movimiento uniforme circular es una forma de realizarse la inmovilidad del Ser según el principio de conservación del movimiento. (Acaso esto es lo que se contiene en el fondo de la concepción platónica del Tiempo como imagen de la Eternidad). Asimismo, la multiplicidad de sustancias indestructibles de Empédocles es el resultado del mismo principio de conservación que conducía a

Parménides a poner un solo Ser inmóvil y eterno. Lo esencial es que no puede considerarse más originario el principio del reposo que el principio del movimiento uniforme (incluso aquel es un caso particular de este) ni tampoco puede considerarse más originaria, ni siquiera en el plano lógico, la unicidad del Ser inmóvil eleático que la multiplicidad de los elementos indestructibles de Empédocles. Pensar otra cosa es pura contaminación aritmológica pitagórica, que sobreentiende que el *uno* ha de ser forzosamente anterior en todo al *dos*, así como éste ha de ser anterior (incluida la recepción de un principio de conservación de la sustancia) al *tres* y al *cuatro*.

En resolución, la ontología de Empédocles, se comprende, en sus líneas maestras, por la aplicación del principio ontológico de conservación a un conjunto de argumentos presupuestos como sustancias irreductibles, múltiples pero finitas, aunque postuladas homonímicamente —principialismo— como semejantes a los contenidos del mundo: *fuego, aire, agua* y *tierra*. Y esta aplicación tanto más profundiza la distancia al Ser de Parménides cuanto más enérgicamente los nuevos argumentos se comportan según el principio «eleático» de conservación. Porque eternamente estas sustancias aparecen separadas, sin poder reabsorberse en la unidad eleática. Por ello, comprenderemos la paradoja de que precisamente en las etapas *acósmicas* del proceso de lo real —cuando en el *Sphairos*, bajo la presidencia del Amor, lo semejante está unido a lo semejante, el fuego con el fuego, el agua con el agua, etc.— la figura, mítica ahora, de esa *Esfera acósmica*, que recoge aparentemente el más señalado rasgo parmenídeo, realiza, en el plano ontológico, la distanciación máxima posible con respecto al eleatismo. Porque la *Esfera acósmica* de Empédocles es precisamente en donde se manifiesta «la verdad» de la nueva Metafísica, por encima de las posibles intenciones subjetivas de su creador o de sus intérpretes. Hay una lógica del racionalismo ontológico que las propias interpretaciones imaginativas no pueden evitar. En la *Esfera acósmica* los elementos eternos, divinos, están absolutamente separados unos de otros. Sólo están unidos por contigüidad, yuxtapuestos en una representación imaginaria de la Esfera, que Empédocles, en la tradición pitagórica concibe como refugio de la Armonía. Correspondientemente, la paradoja aparece por el otro lado de este modo. Es en el *estado cósmico* —aquel que Parménides negaba como apariencia— donde la Metafísica de Empédocles se mantiene más cerca de la unidad del Ser eleático, porque en ese *estado cósmico* los elementos se postulan como mezclados unos con otros, continuos según las prescripciones eleáticas. Pero también en este momento de su construcción, la Metafísica de Empédocles, manifiesta su interna inconsistencia: porque en el *estado cósmico* lo que se había postulado como principios sustan-

ciales tienen que dejar de ser sustancias (véanse los diagramas matriciales).

Desde el punto de vista de la ontología general (que nos presenta los principios como eternamente separados, «ignorantes» unos de otros, aunque yuxtapuestos) es completamente gratuita y sobre todo incomprensible la *unidad del Ser*, de la misma manera que, desde el punto de vista de la ontología especial (que nos presenta ya dado el «Mundo de las formas») es completamente incomprensible la *mezcla de unas sustancias* que propiamente no existen (las diagonales de la matriz III están vacías). El concepto de mezcla en griego χρῆσις es un concepto ontológico especial que tiene sentido cuando se aplica a términos que no son principios absolutos y eternos. Empédocles ha tomado un esquema racionalista (el racionalismo de composición) de la ontología especial y ha pretendido conferirle un valor ontológico-general. Las sustancias primeras no pueden mezclarse por sí mismas cuando están dadas como sustancias (en la Esfera) para comenzar el *progressus* hacia el *Cosmos*. Cuando están mezcladas en el *Cosmos*, ciertamente que sí pueden por sí mismas unirse (lo semejante se une a lo semejante) y separarse (lo desemejante repele a lo desemejante) aunque no se comprende porqué haya de prevalecer el principio de atracción sobre el de repulsión. Pero, aun concediendo que prevalezca aquél, una vez que lo semejante une a lo semejante, la *Esfera* resultante del *regressus*, como hemos dicho, ya ha expulsado todo residuo de unidad ontológica. Precisamente en este punto se comprende la *necesidad intercalar* de las causas extrínsecas, con lo cual la Metafísica inaugura propiamente la Teología natural (una teología dualista: el Amor y el Odio). Este es un asunto del mayor interés, dadas las distorsiones a la que ha sido sometido por la ideología cristiana durante siglos y siglos. Según esta ideología (expresada, por ejemplo, por San Agustín) el tema de Dios es el tema eterno de la Filosofía, y toda la Filosofía queda definida como una busca de Dios, cuya ausencia se considera intolerable para la razón. Pero, según estamos comprobando, en la constitución originaria de la Metafísica, Dios no aparece como tema filosófico por ninguna parte. Los dioses de las religiones (que son siempre dioses antropomórficos, personas, que pueden hablarnos en la *revelación* y a quienes podemos hablar en la *oración*), han sido tenazmente sometidos a crítica por los filósofos o utilizados como figuras retóricas o alegóricas. Y el Dios abstracto, el dios de los filósofos, no ha hecho acto de presencia ni en Tales, ni en Anaximandro, ni en Parménides, ni en Heráclito. Es ahora, con la nueva Metafísica, cuando aparece la Idea de un dios-demiurgo, a quien se le encomienda la tarea de mantener la unidad del Cosmos, incluso de construirla. Por consiguiente, puede decirse que el tema de Dios en Filosofía, como Idea filosófica, ha aparecido en un preciso momento, a saber, en el momento de transición

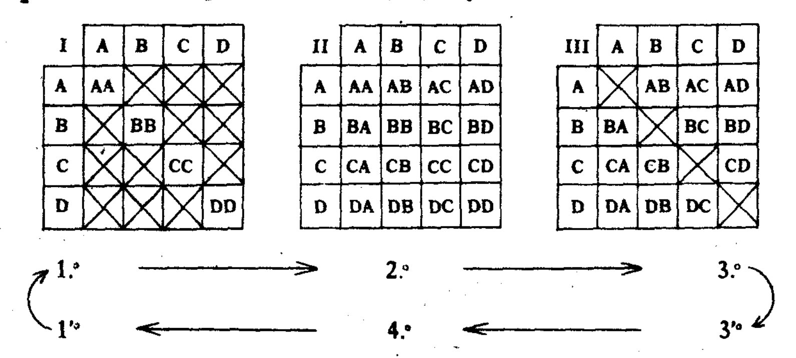
(momento esencialmente inestable) de un monismo metafísico riguroso (o rígido, univocista) a una Metafísica que, queriendo a toda costa mantener el monismo cósmico, ha conocido ya la equivocidad (la analogía del Ser). La Idea de Dios, como metafísica, aparece, según esto, literalmente como un *deus ex machina* —de la maquinaria de un sistema metafísico cuyas piezas ya no engranan. La Idea de Dios, por tanto, asume, según las necesidades, o bien la función de imponer desde fuera al *Cosmos* la unidad interna (M_3) que tenía desde Anaximandro— Dios es ahora inteligencia, Nous, Causa final —o bien la función de imponer, también desde fuera, los movimientos a las partes del mundo, que por sí mismo no se movería. Dios es ahora causa eficiente, fuente de energía, la función que desempeñaba el *ápeiron* convenientemente modificada —o bien ambos a la vez. En el sistema de Empédocles, Dios es sobre todo la causa eficiente, y aunque no se descarta su función ordenadora, de hecho Empédocles acude siempre en sus explicaciones al azar. En el sistema de Anaxágoras el *Nous* parece pensado como causa final, aunque luego se limita a poner en movimiento la Migma originaria. También el Dios de Aristóteles será, con respecto del Mundo, pura causa eficiente, Primer motor —aunque constante, no sólo inicial como en Anaxágoras— su intimidad intelectual pura —νοήσις νοεσεως— no tiene efecto ninguno ordenador sobre el Cosmos, del cual ni siquiera puede tener una noticia que mancharía su pureza. En el caso de Empédocles, las funciones divinas son desempeñadas por el Amor (Φιλία) y el Odio (Νείχος) que son los genuinos principios (τὰς δὲ χυρίως ἀρχας, dice el texto de Simplicio, Diels 31 A 28) que ponen en movimiento los cuatro elementos. Por ello, añade Simplicio, los primeros principios de Empédocles son en realidad seis. Ahora bien: al Amor lo identifica con Afrodita —y por cierto su entidad es quizá abstracta (ha sido traducida como *libido*, como *instinto* y como la *energía cósmica*). Pero el Amor no es propiamente un Dios demiúrgico, porque más bien destruye el Mundo (aun cuando esta destrucción sea la negación de una negación). Es el Νείχος, el Odio —Ares, el dios de la guerra— el principio verdaderamente demiúrgico de Empédocles, el verdadero Dios de Empédocles (que prefigura al Dios de Marción), en su función de primer motor y causa de la mezcla. Porque si las sustancias en la Esfera permanecen contiguas (unidas) es, no sólo porque el Amor une lo semejante a lo semejante, sino porque el Amor expulsa al Odio, que circunda acaso al universo como un Genio maligno. El Amor, actuando entre los elementos, da cuenta de la unión de las partes de cada elemento entre sí —pero no de la unión de unas con otras en la Esfera. Y, desde la Esfera, para que el mundo pueda comenzar a brotar, también es preciso introducir un *deus ex machina* que, como hemos dicho es el Odio, dios creador, porque él es quien, en resumidas cuentas, hace la mezcla.

¿Es posible que Empédocles no haya advertido estas paradojas de su Metafísica? ¿Acaso las ha deseado? Probablemente expresan muy directamente una concepción pesimista muy profunda del mundo, de cuño órfico, que lleva a Empédocles —impulsado por las «musas itálicas», más suaves y pacíficas— a proponer un estado de paz y de bienaventuranza, aunque sea al precio de desvanecer escatológicamente al Mundo, a un verdadero *estado acósmico*, que se aproxima por cierto a la paz eleática. El Mundo acaso fuera para Empédocles —como para los órficos— el verdadero infierno. En el mundo, «valle de lágrimas» (Ἄτης λειμών) expían las almas sus culpas —«un lugar triste» dice en «Las Purificaciones», en donde el asesinato (φόνος) el odio (κότος) ...las enfermedades (νόσος) y las infecciones (σῆψις) ...vagan en la oscuridad». La paz sólo puede encontrarse, por tanto, fuera de este mundo.

En cualquier caso, el *estado acósmico* del Ser empedocleo no es, como el de Parménides, permanente, sino diríamos intermitente. Empédocles ha ofrecido la concepción cíclica del mundo más elaborada entre todos los metafísicos presocráticos. Cada 30.000 estaciones («tres veces diez mil estaciones»), el Gran Año —que correspondería con el destierro, el *apeniautismo* de Hesiodo *(Teogonía* 793 sgs.)— se reproduce el ciclo cósmico. Las almas bien conducidas por la sabiduría pueden, al cabo de sucesivas encarnaciones, lograr su felicidad, es decir: librarse del círculo del nacimiento, de su caída en el mundo, porque el castigo mayor para el hombre es haber nacido, el haber sido arrojado al mundo, como diríamos en lenguaje de nuestros siglos. Sugerimos que la insistencia de Empédocles en la existencia del azar —que aparece, no ciertamente al nivel global del ciclo cósmico, sino al nivel de las composiciones de algunas partes suyas (justamente la contrafigura de lo que ocurrirá en el atomismo de Demócrito, como veremos) tiene mucho que ver con la soteriología. Es decir, el azar (la unión al azar —συνέχυρσεν— de los ojos que vagan solitarios, desprovistos de frentes, de las cabezas sin cuellos que brotaron sobre la Tierra...) no es tanto un concepto acuñado en el contexto científico natural (una suerte de prefiguración de la selección natural darwinista, como tantas veces se dice) sino, sobre todo, (y sin que con esto haya que negar sus aspectos «precientíficos») un concepto acuñado en el contexto moral, en el contexto de la Idea de Libertad. Sugerencia que se corrobora por los servicios que la Idea del azar desempeñaría en el epicureismo. Ciertamente, si los ciclos estuviesen predeterminados en todos sus detalles, la posibilidad de evadirse del círculo del nacimiento se reduciría a cero.

Es en la exposición temporal de su Metafísica, en el desarrollo cíclico del Ser, en el ciclo cósmico incesante, en donde se manifiestan con toda claridad las inconsistencias irresolubles del sistema de Em-

pédocles, que se disimulan por las brillantes imágenes de cuño mitológico. En efecto: el principialismo sustancialista de Empédocles logra su plena formulación en el estado acósmico de la Esfera bienaventurada, cuando los cuatro elementos, concentrados en sí mismos, son efectivamente sustancias y están vinculados por el Amor (es decir, por un nexo de identidad, que está en el fondo de lo que llamaremos «principio de gravitación lógica», porque el Amor precisamente, en el sistema de Empédocles, tiene la función de «unir lo semejante a lo semejante»). Pero precisamente en este estado, en el que los elementos son principios sustanciales, ellos son más bien sustancias que principios, porque justamente en este estado no hay Cosmos, al estar cada elemento unido a sí mismo pero separado de los demás. Representemos a estos elementos por las letras A, B, C y D.



I	A	B	C	D
A	AA			
B		BB		
C			CC	
D				DD

II	A	B	C	D
A	AA	AB	AC	AD
B	BA	BB	BC	BD
C	CA	CB	CC	CD
D	DA	DB	DC	DD

III	A	B	C	D
A		AB	AC	AD
B	BA		BC	BD
C	CA	CB		CD
D	DA	DB	DC	

DIAGRAMA DEL *PROGRESSUS* Y *REGRESSUS* DE LA ESFERA AL MUNDO, SEGUN EMPEDOCLES

Como el todo va a producirse a expensas de estos cuatro elementos, combinándose consigo mismos, es adecuado representar la estructura racional subtendida en el sistema de Empédocles por una matriz autológica, de suerte que las etapas del ciclo cósmico correspondan a las diferentes situaciones de composición multiplicativa de la matriz. La primera situación (situación I) corresponde al *estado acósmico*, aquel en el cual los elementos están unidos a sí mismos (en el diagrama: la diagonal principal está llena —supongamos que cada elemento se une a sí mismo por una operación idempotente: AA=A —y corresponde al *Sphairos)*. Pero ahora el mundo no existe (el estado acósmico está representado aquí por las casillas no diagonales vacías). La situación opuesta (situación III) es aquella en la que todos los elementos, separados de sí mismos por el Odio, están unidos unos a otros por él. Evidentemente, esta unión ya no es de identidad (el Amor ha sido expulsado, sino que corresponde a lo que llamamos unidad de sinexión —dado que esta unidad es transcendental a las propias formaciones

que fundamenta: sus componentes no pueden separarse sin que la formación considerada desaparezca. Observemos que como las combinaciones que Empédocles prevee no son sólo primarias, sino ternarias y cuaternarias —es decir, cualitativamente: $\sum_{x=1}^{x=4} \binom{4}{x} = 15$ combinaciones cualitativamente distintas, es decir, sin considerar las proporciones cuantitativas— habría que acudir a matrices estereométricas, en las que el orden pueda también tener significado (como ocurre en la Química: ácido maléico y ácido fumárico). Pero, para nuestra exposición es suficiente la representación plana de la situación III. Aquí, los elementos son principios de los entes mundanos, pero en cambio desaparecen como sustancias y esto se representa en la matriz III por el vaciamiento de la diagonal principal (en cambio, el resto de la matriz, correspondiente al mundo en el estado de mezcla completa, está lleno). Así pues, bajo el reinado del Amor, los elementos están separados entre sí, y bajo el reino del Odio se mezclan. Aristóteles ya había observado que «muchas veces», a lo largo de los escritos de Empédocles, el Amor separa —ἡ μὲν φιλία διακρίνει— y la Discordia une —τὶ δὲ Νεῖκος συγκρίνει *(Met.* A 4, 985 a 23). «Cuando en efecto —continúa Aristóteles— el Universo (τὸ πᾶν) se disgrega en sus elementos por obra de la Discordia, el fuego y cada uno de los demás elementos se congregan en un todo; y cuando los elementos vuelven a unirse por efecto del Amor es necesario que las partes de cada uno se disgregen de nuevo». Ahora bien: entre estos dos extremos (I y III) existe evidentemente una tercera posibilidad —aquella en la cual todas las casillas de la matriz autológica están llenas (situación II). Naturalmente caben otras muchas interpretaciones intermedias, que no representamos porque no plantean problemas ontológicos peculiares: ellas están implícitas en la situación II. Porque, en ésta, se da el caso de que los elementos son a la vez sustancias (en las diagonales principales) y principios (al estar combinados, en las otras casillas con los restantes elementos). La situación II (reducida de las matrices estereométricas correspondientes) parece estar preservada del dilema a que hemos sometido la Metafísica de Empédocles (o bien hay sustancia, pero no hay mundo, o bien hay mundo, cuando no hay sustancia). Pero se trata solamente de una apariencia tipográfica. Porque en el diagrama II las letras «A», «B», «C», «D» que llenan a la vez las diagonales y las restantes casillas, son sustancialmente diferentes («signos-mención») y sólo son esencialmente las mismas («signos-patrón»). Pero en la metafísica de Empédocles, la *sustancia* y la *esencia* deben superponerse en los elementos. Dicho de otro modo: mientras en el fenómeno tipográfico («AA», «AB», etc.), la mancha «A» no se agota en su figura esencial, sino que, a la vez, pertenece por decirlo así a otras muchas clases —la *simploké* de las Ideas platónicas— en la situación de Empédocles ocurre como si la mancha «A» debiera agotarse en su figura

esencial (el fuego sólo puede ser fuego y nada más). Empédocles, por tanto, se vería obligado a desconocer el que llamamos «axioma de multipertenencia» —cada ente «x» pertenece a múltiples clases, α, β, γ, y no se agota en ser el elemento de una clase ($x \in \alpha$), clase que por lo demás puede tener otros elementos (y, z, w). Precisamente en este punto podemos determinar con bastante precisión la gran novedad que presentará la ontología de Anaxágoras en su doctrina de las homeomerías. Anaxágoras —como veremos en el párrafo siguiente— no acepta la situación I, es decir, el estado acósmico; sólo acepta la situación correspondiente al diagrama III. Pero correspondiente en un sentido meramente parcial. Porque ocurre como si Anaxágoras hubiera multiplicado *ad infinitum* las cabeceras de la matriz, y al poner «todo en todo», se hubiera aproximado al postulado de multipertenencia. En cambio, en su ontología del Cosmos, se aproxima al *ápeiron* de Anaximandro: porque si «todo está en todo», en la *Migma*, no se comprenderá nunca muy bien como pueden diferenciarse unas formas de otras.

En todo caso, parece que es posible poner en correspondencia a la situación II con el estado actual de nuestro Mundo, tal como Empédocles lo concibe. Porque el Mundo en que vivimos no corresponde, desde luego, a la situación I (la Esfera bienaventurada), pero tampoco a la situación III (en la que el Odio ha penetrado los más mínimos detalles de los elementos). Sólo queda, por tanto, como estructura del mundo actual, la situación II. Ahora bien: esto no suprime la indeterminación sobre si nuestro mundo actual está regresando hacia la situación I —digamos: si vivimos en el amanecer, en la pleamar del reinado del Amor— o si está progresando hacia la situación III —es decir, si estamos presenciando el anochecer, la bajamar del Amor y el advenimiento del Odio en su reinado exclusivo. En efecto, como la posición intermedia II pertenece a un ciclo (el Gran año) que la orienta alternativamente hacia la derecha o hacia la izquierda (las flechas o vectores del diagrama representan estas relaciones) es evidente que la misma estructura II cubre las dos fases cronológicas (2.° y 4.°) que se distinguen siempre en el ciclo cósmico de Empédocles.

Zeller opinaba que, según Empédocles, nuestro mundo actual se encuentra en la 4.ª fase (interpretación optimista, la que corresponde a la que hemos llamado «pleamar» del Amor). Burnet opina que, según Empédocles, nuestro mundo actual se encuentra en la segunda fase (interpretación pesimista: nuestro mundo camina hacia el reinado absoluto del Odio). La polémica es de la mayor importancia, porque su solución podría arrojar mucha luz sobre el sentido de *Las Purificaciones* de Empédocles y sobre la verdadera tonalidad, sombría o luminosa, de su Metafísica. No hay indicaciones directas en el Poema al respecto. Si nos atenemos a los argumentos indirectos, sacados sobre todo de la Zoogonía de Empédocles, parece que tendríamos que incli-

narnos a la interpretación sombría (pudiera ocurrir también que el propio Empédocles hubiera cambiado de opinión en este asunto, movido por estímulos psicológicos obvios). A la fase del reinado del Amor corresponde un estadio zoogónico (llamado «primer estadio zoogónico» por Kirk y Raven) en el cual los miembros solitarios van errantes en busca de la unión; en un segundo estadio zoogónico, las partes se unen al azar, dando lugar a monstruos horrorosos (animales con dos cabezas, bueyes con cabezas humanas). En la fase cósmica de la Discordia el Mundo se organiza acaso en la forma de cuatro esferas concéntricas, de las cuales la tierra y el agua ocupan la parte central y el aire y el fuego la periférica. Es la distribución de lo que en Aristóteles —que habría en cierto modo «estabilizado» o perpetuado esta esfera de Empédocles: *De Caelo*, 2, 301 a 14— serán los «lugares naturales» de los elementos pesados y ligeros. Ahora bien, la 3.ª generación zoogónica (según el informe de Aecio), la de las formas más naturales (¿acaso los andróginos de *El Banquete* platónico?) y la 4.ª generación zoogónica (que ya no procede por *generatio aequivoca*, a partir de sustancias homeoméricas, como tierra y agua, sino por *generatio univoca*, a partir de otros vivientes) pertenecen al mundo actual (Empédocles utiliza la partícula νῦν, ahora) que es por tanto el Mundo que se encuentra bajo la progresiva acción del Odio. Cuando el Odio alcance su dominio total, volverá de nuevo el Amor a juntar lo semejante con lo semejante (fases 3.ª y 4.ª de nuestro diagrama) hasta regresar a la fase primera.

Toda esta concepción metafísico-general de Empédocles se nos muestra muy ambigua en cuanto a la intención, mecanicista o espiritualista. De un lado, abundan las explicaciones mecánicas, de las que el azar es lo único que da cuenta de las agregaciones y separaciones y los elementos actúan como principios físicos, como si Odio y Amor fuesen nombres antropomórficos bajo los cuales se cubren relaciones mecánicas del tipo «repulsión o atracción químicas», con las que Empédocles efectivamente operase. Pero otras veces, Odio y Amor actúan como persiguiendo fines, «intencionalmente», y la esfera es concebida como bienaventurada, bajo el reinado de Afrodita. Sin embargo, en esta ambigüedad está la clave seguramente de la Metafísica de Empédocles, si es que lo que ella está haciendo es precisamente fundir los componentes antropomórficos (suprimiendo sus formas separadas) con los contenidos físicos. Se trata de un «estilo mental» que nos es muy conocido por Lucrecio, cuyo Poema, rigurosamente corporeista, comienza también por una invocación a Venus. De este modo, cuando se habla de Amor y Odio, se está llenando este concepto con las relaciones que vinculan al fuego o a la tierra, pero no porque se los reduzca a estas relaciones, en lo que tienen de relaciones «químicas», sino más bien porque son estas relaciones aquellas que resultan «coloreadas» por

el Amor y el Odio. En el mismo autor del escrito hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada* (en donde se lleva a cabo la crítica más directa a la concepción mitológica tradicional de la epilepsia, que todavía Heródoto, hablando de los ataques epilépticos de Cambises, considera como efecto de una providencia cuidadosa de mantener el equilibrio, roto por el déspota) la negación del sentido sobrenatural de una enfermedad no significa su reducción a un proceso físico (como quieren los intérpretes positivistas). Se trata, más bien, de la divinización del proceso mismo: «esta enfermedad que se llama sagrada procede de las mismas causas que todas las demás: de las cosas que entran en el cuerpo y de las que salen de él: del frío, de la luz del sol, de los vientos que siempre están cambiando y nunca descansan. Estas cosas son divinas y por eso no hay necesidad alguna de poner esta enfermedad aparte, considerándola más divina que las demás: todas son divinas y todas son humanas». Nos recuerda inevitablemente este famoso texto aquel pensamiento de Tales de Mileto que ya hemos comentado: «todo está lleno de dioses». Y también la dialéctica en virtud de la cual el racionalismo de los filósofos y de los médicos fue desmoronando poco a poco la religión: no tanto negando de plano lo divino, cuanto extendiéndolo, borrando la frontera entre lo sagrado y lo profano (o entre Dios y el Mundo), característica de toda religión positiva y, por tanto, incorporando la experiencia de lo divino, sin ignorarla; destruyéndola precisamente al fundirla con las restantes experiencias cotidianas. Es una experiencia que nos es, por lo demás familiar, en nuestra cultura: «polvo seré —decía Quevedo— más polvo enamorado». Esta fusión de los componentes mentales o psíquicos *(M_2)* con los físicos *(M_1)* —«la sangre que circunda el corazón de los hombres es su pensamiento», dice el fragmento 105 de Empédocles— sin reducirse los unos a los otros, sino modificándose mutuamente, perdiéndose el antropomorfismo popular, pero también el mecanicismo (en lo que suele a veces llamarse «visión panteista de la naturaleza») está realizada dentro de un marco ontológico general (no sólo ontológico-especial). Y precisamente por la mediación de él, es decir, por las funciones atribuidas al Amor y al Odio como principios absolutos de la *omnitudo rerum* —y no sólo del mundo— que, de este modo, pretenden eliminar los últimos residuos de la Idea de *ápeiron* para concentrarse en la exposición del monismo cósmico, más radical, al menos intencionalmente.

3.—Quizá el aspecto más interesante de Empédocles, como episodio relevante en la Historia del Racionalismo, sea, con todo, aquel que llamaríamos su ontología especial —los métodos según los cuales se trata de comprender el Mundo de las formas, que desde su metafísica general ha resultado ser tan sólo una fase del ciclo cósmico. Porque, como hemos tratado de demostrar, esta fase está íntegramente dada en

el marco de una ontología general a todas luces inconsistente y de rasgos marcadamente míticos. Una mitología ciertamente racionalizada, que se enfrenta con el antropomorfismo de la religión demótica, pero que conserva componentes esenciales del pensamiento mítico, los que hemos concretado en torno al *principialismo homonímico*. Y, sin embargo, en el seno de esa metafísica general cuasi mítica, ha podido brotar una cascada de pensamientos, de métodos, de puntos de vista relativos al Mundo que nos rodea, que hace de Empédocles un precursor de la ciencia natural, de los métodos de la Química, de la Fisiología de la percepción, incluso —se ha dicho— un precursor de Servet (por su explicación sobre el movimiento de la sangre) y de Torricelli (por su experiencia con la clepsidra sobre el vacío). Es de la mayor importancia precisar algo más en virtud de qué dialéctica de la razón, una metafísica general inconsistente ha venido a ser el marco de una ontología especial mucho más próxima a la de nuestra ciencia natural de lo que pudiera estarlo la de los pensadores jonios. Porque ésta es una situación en la que puede explorarse muy de cerca la relación entre Ciencia y Metafísica (no ya entre Filosofía y Metafísica). Empédocles, precisamente, es el caso eminente en el cual esta distinción no podía tener mucho sentido y ello precisamente por su identificación de la ontología general y de la ontología especial. Hasta el punto de que podíamos pensar que el núcleo o el germen del racionalismo de Empédocles habría que situarlo en el terreno ontológico-especial, cuyas categorías él hubiera extendido al campo de la ontología general. Y entonces lo importante sería advertir que esa extensión no es una «extrapolación gratuita», sino una necesidad impuesta para eliminar el «bloqueo» que las Ideas metafísicas de sus precursores ejercían sobre la ontología especial, sobre las categorías cultivadas más tarde por las ciencias particulares. En este sentido, la metafísica de Empédocles, por mitológica que nos resulte, estaba llamada a desempeñar una función de «drenaje» de las metafísicas monistas, que paralizaban el desarrollo de la razón categorial, al querer en todo momento elevarse hasta el primer y último fundamento. Lo que Empédocles habría hecho en este sentido sería lo siguiente: al erigir, como primeros y únicos principios, precisamente principios múltiples de la ontología especial, está recorriendo aparentemente el mismo ámbito de la Metafísica anterior, pero lo está llenando con estructuras mundanas, libres de la «presión» de la sustancia única.

Es así como sus principios (sus seis principios como dice Simplicio, tantos, por cierto, como fases desdobladas) funcionan simultáneamente en una perspectiva metafísica y en una perspectiva más próxima a la razón categorial. El concepto de «mezcla», que no tiene sentido en el terreno de los primeros principios, en el terreno de la ontología general, según hemos visto, lo adquiere en el de la ontología

especial. A saber, cuando, *in medias res*, resulta relativamente indiferente que aquello que se propone como principio sea entendido metafísicamente como lo absolutamente primero (antes de lo cual no hay nada), o sea entendido operatoriamente, como principios a partir de los cuales se intenta la comprensión del Mundo de los fenómenos desde la categoría de mezcla, en la que el principio de conservación —que prefigura el de Lavoisier o el de Meyer— se aplica axiomáticamente, sin negar el cambio, al modo eleático.

Nos referiremos brevemente a los dos más importantes aspectos del pensamiento de Empédocles en esta dirección:

a) El concepto de *elemento* (στοιχεῖον). Hemos visto, al exponer a Anaxímenes, como se había hecho presente un concepto semejante en el proceso mismo de la experiencia racional y como este concepto quedaba sistemáticamente bloqueado por los supuestos metafísicos, o bien era absorbido el concepto por la Idea de la *protosustancia* o del Ser eleático, o bien —en el caso de los pitagóricos— el univocismo nivelaba las unidades absolutas, evacuándoles todo contenido diferencial y con él la Idea de elemento —sin olvidar, con todo, lo que llamábamos «configuraciones»— o bien se negaba el propio principio de conservación (Heráclito) y, con él, los elementos. La noción de *elemento* —la noción de sustancia determinada, de sustancia entre sustancias, y de *sustancia* que a la vez es *esencia*— sólo podría brotar como brota en Empédocles, en la convergencia de una Metafísica no univocista y de un principialismo fuertemente adherido al principio de conservación. Tal fue la gran obra de Empédocles, particularmente en la medida en que concibió la Idea de elemento como exigiendo ciertamente la pluralidad, pero a su vez la finitud de su número. De este modo, se podrían plantear metódicamente las cuestiones propias del racionalismo compositivo. Sin duda ninguna, Empédocles no hacia con esto, en cierto modo, sino elevar a concepto la efectiva situación de diferentes prácticas artesanales. El cita explícitamente a los pintores, que con cuatro colores elementales (probablemente: blanco, negro, rojo y amarillo) combinados según proporciones diversas, logran obtener los más variados efectos cromáticos. También la invención de la escritura alfabética (o su reinvención) pudo haberle servido de paradigma: los atomistas tuvieron en cuenta la circunstancia admirable de que con un número finito de tipos es posible componer infinidad de palabras y de frases (nos remitimos a lo que diremos sobre el asunto al hablar sobre el atomismo). Lo esencial es no perder nunca de vista que el concepto de elemento aparece siempre en un contexto operatorio —la operación *mezcla*. operación cotidiana y que fue ya elevada a un nivel teórico importante por obra de los médicos, sobre todo por Alcmeón de Crotona, quien seguramente influyó en Empédocles. Así como los

números no existen al margen de las operaciones y de las relaciones matemáticas y a medida que nos internamos más en su campo esto es más evidente (¿qué puede significar «un par ordenado de números reales» fuera del contexto de las operaciones y relaciones que los ordenan como números complejos?), así tampoco los elementos tienen sentido al margen de la operación «mezcla» o de su inversa. Sin embargo, hay una tendencia permanente a sustancializar los elementos, como los pitagóricos sustancializaron sus unidades. Esta sustancialización, si es tan probable, debe estar asociada a la propia racionalidad compositiva. Podíamos interpretarla como un modo de llevar a cabo la reflexión sobre la misma operación racional (y no como un simple mecanismo psicológico marginal asociado). Lo que no podemos nosotros es tomar esa sustancialización como algo originario, a partir de lo cual pueda comprenderse después la composición. Se trata, en todo caso, de un proceso que brota de una estructura en marcha, racional, en este caso la *mezcla*. Esta estructura es la que es preciso suponer dada. Es, pues, en todo caso evidente que Empédocles no ha podido inventar la estructura de la *razón* si ésta ya no hubiese estado en marcha, por artesanos, médicos o pintores. Pero la importancia de Empédocles estriba en haber analizado esta estructura ofreciendo, como modelo absolutamente general de la misma (precisamente por su perspectiva metafísica) la teoría de los cuatro elementos. Teoría a la cual, como hemos visto, era imposible haber llegado directamente: los elementos no existen en sí, sino en el contexto de una razón compositiva. No por ello son subjetivos, puesto que esta razón es ella misma objetiva. Con los elementos de Empédocles habrá ocurrido algo similar a lo que ha ocurrido en otras muchas situaciones, por ejemplo a lo que ocurrió con la Idea de logaritmo, utilizada primeramente como una ayuda para calcular, antes de ser elevada a la condición de categoría matemática, científica. La teoría de los elementos no es, por tanto, por su alcance y pretensiones, simplemente una especie de anticipación de la Química. Desborda ampliamente el marco de la Química y se erige también como figura de toda ciencia categorial compositiva, desde la Gramática hasta la Genética. Sus pretensiones ontológico-generales la colocan precisamente en esta posición: precisamente aquellas pretensiones que son más metafísicas y erróneas. Se comprende la razón de esta paradoja. Con estas pretensiones se logró bloquear, en su *regressus*, los efectos del monismo sustancial, corrosivo de cualquier concepto de *elemento;* y, a la vez, en el *progressus*, la nueva noción permitirá el ensayo permanente de aplicación inmediata a un campo de fenómenos que, aunque se extiende a todo el universo, sin embargo se le afronta desde una perspectiva categorial y ciertamente muy próxima a lo que más tarde será la perspectiva química.

Las características más generales de la Idea de elemento que encontramos en Empédocles, como prefigurando el sentido de los términos preparatorios a un cierre categorial, serían principalmente las siguientes:

1.º—Finitud de los términos, en virtud de la cual se hacen susceptibles de componerse mutuamente, para dar lugar a formaciones que pertenecen al campo.

2.º—Términos susceptibles de componerse consigo mismos, dando lugar a compuestos de partes homogéneas («homeoméricas» utilizando la palabra aristotélica) que tienen como límite la idempotencia (A.A=A). La condición 2.ª se comprende a partir de la 1.ª como una redefinición de los términos de la construcción en el contexto operatorio. Si la condición 2.ª no se diera, los términos de la condición 1.ª serían meramente postulados y carecerían de definición operatoria. Pero de este modo ellos reciben un estatuto similar al de las restantes formaciones obtenidas a partir de su mezcla. En el sistema de numeración decimal, que es posicional, los términos forman un conjunto finito de diez elementos, los dígitos más el cero. Estos términos pueden combinarse consigo mismos en números «homeoméricos» (por ejemplo 5.555). Los griegos desconocieron este sistema de numeración. Pero en la escritura alfabética, las letras desempeñan la función de los dígitos y las palabras la función de los números superiores (doble articulación), aunque la cuestión puede analizarse más finamente. Sin embargo, la «homeomeridad» es aquí muy rara.

Desde hace muy pocos años, desde la moderna teoría atómica, sabemos que los elementos químicos no son sustancias primeras, que por debajo de ellos existen estratos de materialidad mucho más complejos: justamente por ello desbordamos la categoría química. Se comprende, entonces, que fuera el principialismo metafísico de Empédocles el que podía favorecer (combinado con otras condiciones) la posibilidad de mantenerse, de hecho, en un nivel categorial, aunque éste fuera interpretado como el mismo plano trascendental del Ser, más allá del cual no puede caminarse: *agua*, *aire*, *tierra* y *fuego*. Los elementos que había escogido estaban, en efecto, más cerca de los términos que, siglos después, habían de ser *elementos* de la Ciencia química, que de cualquier otro campo. Y los elementos de la Química, recíprocamente, estaban más cerca de los elementos de Empédocles que de otros principios, por ejemplo de los átomos, hecho este que no está suficientemente valorado por los historiadores de la Ciencia. Pero lo cierto es que *los elementos químicos modernos proceden, históricamente, no de la composición de los átomos de Demócrito, sino de la descomposición de los elementos de Empédocles*. La «tierra» se descompondría en mercurio, calcio, azufre, sulfato de sodio, tartrato doble de sodio y potasio (hacia 1672), en fósforo (1669); el «fuego» y el

«aire» se transformarían en oxígeno, en nitrógeno, etc., a partir de Black (*aire fijo* = gas carbónico, hacia 1755), de Cavendish (hidrógeno hacia 1765), de Pristley y Lavoisier (oxígeno); el «agua», sólo después de la utilización de la chispa eléctrica, pudo mostrarse como generada a partir de los gases hidrógeno y oxígeno (Cavendish hacia 1783) y sólo después de la invención de la pila por Volta, pudo descomponerse en sus elementos distintos (Nicholson, 1800). Pero el concepto de *elemento químico* que formuló Robert Boyle en *El químico escéptico* (1661) —cierto que en un contexto que anunciaba ya el cierre categorial efectivo de la nueva ciencia— se mantenía estrictamente en el mismo formato ontológico que le había dado Empédocles 22 siglos antes: «una sustancia básica que puede combinarse con otras para formar compuestos y que no puede descomponerse».

¿Por qué «eligió» Empédocles el número de cuatro —y no por ejemplo el de 7 o el de 183 (número de mundos de Petrón de Himera, más próximo al número de nuestra tabla periódica)— y por qué estos cuatro fueron especificados como *fuego, aire, agua* y *tierra?* La cuestión tiene la mayor importancia histórica, dado que la teoría de los cuatro elementos se ha mantenido despóticamente hasta el siglo XVIII. Desde luego, el cuatro era un número distinguido en la Escuela pitagórica: la tétrada simbolizaba la Naturaleza floreciente. Por otra parte, estos elementos son unidades ya individualizadas en la práctica de lo que podíamos llamar «cocina neolítica». Aquí, el fuego y el aire funcionan como causas eficientes (externas) y el agua y la tierra funcionan como causas materiales (intrínsecas). Son pues *unidades* de la llamada «física popular» de muchas culturas. También representan una incorporación de los ἀρχαι de las metafísicas jónicas precedentes. El *agua* de Tales, el *aire* de Anaxímenes, el *fuego* de Heráclito, quedaban destituidos de su trono monárquico y, conservando el título de *principios* —junto con la *tierra*— pasaban a integrar una «tetrarquía». El número «cuatro» plantea muchas cuestiones de índole psicológica (al modo de G. Jung) y etnológica que debemos pasar por alto aquí (1). Solamente subrayaremos que este número, pese a ser de un orden evidentemente inferior a aquél que el racionalismo químico-categorial necesitaba, no es un número, en principio, inadecuado desde el punto de vista general de la razón combinatoria. El paradigma de los cuatro colores, que ya hemos citado, a partir de los cuales se obtiene una gama infinita de matices, estaba presente en Empédocles (2). Gompertz recuerda que la Química orgánica, con toda la enorme complejidad que ya en su tiempo había alcanzado, está, a fin de cuentas, edificada sobre cuatro elementos, aunque especificados de

(1) La doctrina china, de Tseu-Yeu (336-280 a. n. e.) estableció cinco elementos: Agua, Metal, Fuego, Madera, Tierra (que corresponden a cinco órganos del cuerpo —Riñones, Hígado, Pulmones, Bazo, Corazón— o a los cinco planetas —Mercurio, Venus, Marte, Júpiter, Saturno).

(2) Platón, *Cratilo*, 424 d-e.

un modo muy distinto a como lo hizo Empédocles: carbono, oxígeno, hidrógeno, nitrógeno. Gompertz dice también, en su interpretación excesivamente «optimista» sobre la «química» de Empédocles, que la teoría de los cuatro elementos, en tanto incluía el cálculo de proporciones cuantitativas (la carne y la sangre se forman en proporciones iguales en peso, no en volumen, de los cuatro elementos; los huesos se componen, según Empédocles, de una mitad de fuego, una cuarta parte de tierra y otra cuarta parte de agua) creó un modelo que hizo palpables los conceptos del arte analítico. «Más aún, era el único por cuya observación era posible obtenerlo. Si para formar los conceptos de elemento y combinación se hubiera esperado hasta conseguir verdaderos elementos y verdaderas combinaciones de ellos, se habría esperado en vano por toda la eternidad». Esto es cierto en lo que se refiere a los elementos en general, pero no lo es absolutamente, si se considera la posibilidad de haber elegido como elementos a otras sustancias que pueden darse prácticamente puras en estado natural, como el oro y la plata.

En todo caso, y sin embargo de lo que hemos dicho, sería totalmente incorrecto presentar a Empédocles como precursor y fundador de la Química moderna, encareciendo su importancia en este contexto. Puesto que ésta habría de tardar 23 siglos en constituirse, también puede decirse que la teoría de los cuatro elementos desempeñó el papel de un freno, que bloqueó el «tardío» advenimiento de la Química moderna. Y si no bloqueó este advenimiento, «ocupó un campo» que había de ser remodelado a fondo cuando la revolución industrial, el descubrimiento de la corriente eléctrica y otras múltiples causas lo hicieron posible. Empédocles no fue, por tanto, un precursor de la Química, salvo que se entienda este concepto en un sentido genérico y dialéctico muy amplio. Fue el creador de la Idea de *elemento*, que era indispensable para la Química moderna, pero en un contexto tal que a la vez que la hacía posible, aplazaba su verdadera constitución como ciencia, al mantener ocupado el campo y al consolidar esta ocupación con ramificaciones muy diversas. Las más importantes y operativas de las cuales (recordamos al doctor Sangrado, del *Gil Blas de Santillana)* eran las médicas. Empédocles ya había sido una especie de médico y Filistión fue, según Galeno, discípulo suyo (la Escuela de Filistión, contemporánea de Platón, fue considerada con recelo por los de Cos, precisamente por su propensión hacia las prácticas mágicas).

b) Consideraciones similares habría que hacer a propósito de los dos principios extrínsecos introducidos por Empédocles: el Amor y el Odio. También estos principios desempeñan una función peculiar en el plano ontológico-general, que hemos descrito en el punto anterior; pero simultáneamente, estos principios, en el plano ontológico-especial, precisamente por la generalidad según la cual son defi-

nidos (el Amor es «la atracción de lo semejante por lo semejante») pueden formular de un modo muy indeterminado y, por así decir, de un modo poco comprometido, estructuras muy generales de la razón operatoria. Por ello, parece fuera de lugar pretender entender la clave de estos dos principios desde una reducción psicoanalítica, a la manera como lo intentó Freud (que, por cierto, en realidad era quien se deslizaba de nuevo hacia la Metafísica empedoclea, desbordando el campo de la psicología, paralelamente a su contemporáneo Bergson, al poner en correspondencia el Amor con su «Libido», el *élan vital*, y el Odio con su «Thanatos», correspondiente a esa «inercia descendente» de la materia de la que hablaba Bergson). Porque esta reducción psicoanalítica tendría también que afectar a los principios del electromagnetismo —la atracción y la repulsión— que también debe ponerse bajo la cobertura de los principios de Empédocles, según una curiosa inversión (los polos semejantes se repelen y los distintos se atraen).

Sin embargo, estos principios no son enteramente correlativos y la intrincación entre sus funciones en Metafísica general y especial distorsiona posibles simetrías. Es muy importante tener en cuenta que la función del *Amor*, en Empédocles, estriba en la «unión de lo semejante con lo semejante». Ahora bien, esta función aparece en otros pensadores —especialmente en Anaxágoras, como veremos— disociada del concepto de Amor, en cuanto causa extrínseca de esta tendencia, pues aunque el Nous, en cierto modo, está en la línea de las causas extrínsecas, sin embargo no aparece como causa de esa tendencia, sino que la presupone como algo objetivamente dado entre las cosas, como algo que, a lo sumo, aprovecha para sus fines. Por tanto, parece necesario disociar el Amor de Empédocles de su específico contenido, que podíamos llamar «principio de gravitación lógica». Es un *principio* que encontramos ya en el pensamiento «mítico», «salvaje» (1) y desde

(1) Los etnólogos suelen recoger este principio bajo una rúbrica que recuerda precisamente el concepto de *Amor* empedocleo: la *simpatía*. Así, el concepto de «magia simpática» de Frazer, en sus dos ramas de «magia homeopática» (fundada en la asociación de ideas por semejanza) y de «magia contaminante» (fundada en la asociación de ideas por contigüidad). Estos conceptos se corresponden con los que después suelen reunirse bajo los nombres de «metáfora» y «metonimia» (Jacobson, Levi Strauss). Frazer dice: «Ambas ramas de la magia... establecen que las cosas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta, una simpatía oculta» (*Rama dorada*, cap. III). Por ejemplo, en la «misa de San Secario». En el concepto de «ley de participación» de Levy-Brühl, también cabe el «principio de gravitación lógica» (*Les fonctions mentales dans les societés inferieures*, pág. 80). Sin embargo, las fórmulas de la magia simpática suelen tomar una forma más bien asimétrica, causal (lo semejante produce lo semejante) a diferencia de la forma simétrica del «principio de gravitación», en el cual sobre la semejanza (que pierde su naturaleza «metafórica», precisamente por la simetría, que lo hace más abstracto) se genera la «atracción mutua» (que por ello no es ya propiamente una «metonimia», sino una traslación). Las formas de *simpatía* que estudia Foucault, referidas al Renacimiento (*Les mots et les choses*, pág. 38 sgts.) presuponen ya las fórmulas empedocleas: la simpatía atrae a los cuerpos ligeros hacia el éter, sin peso; la *simpatía* está compensada por su figura gemela, la *antipatía*, que es la que, según J. Cardan, media entre la rata de Indias y el cocodrilo, por ejemplo. En cualquier caso, la diferencia entre el «principio metafísico de gravitación lógica» y los principios «mágicos» (o míticos) hay que ponerla, no tanto en las diferencias que en abstracto puedan mantener, cuanto en las diferencias en el funcionamiento de sus contextos sistemáticos respectivos (abstracciones mecánicas frente a metáforas «totemistas», etc.).

luego en los poetas (en Homero, *Odisea* XVII, 218, vemos que Dios lleva siempre «lo igual hacia lo igual»). Es un principio cuya forma negativa se aproxima, como vimos, al univocismo, tal y como lo expusimos: sólo pueden coexistir los entes iguales. En el eleatismo, el principio de gravitación lógica alcanzaba su límite, en virtud de la unicidad del ser. Cuando esta unicidad se ha dejado de lado, el eleatismo equivale a la recuperación, en la medida de lo posible, de la tesis de la unicidad, del continuismo de las partes en la Esfera. Y este es el principio que late en el concepto de Amor de Empédocles y del cual lo debemos, en lo posible, disociar. La disociación es tanto más necesaria cuanto que, en otros contextos, el Amor se define como un vínculo entre lo desigual: así, en Aristóteles, la *amistad*, virtud de la familia, mantiene unidos a los términos diferentes, empezando por los que tienen el sexo opuesto. El principio de «lo semejante *atrae* a lo semejante» o bien, para aproximarlo a la fórmula de Newton, «los semejantes se atraen entre sí», nos parece hoy absurdo y mitológico, aunque, de hecho, se siga utilizando ampliamente (los psicólogos hablan de «asociación por semejanza»; se utiliza en Biología, en Sociología, en la propia cinética de los gases). Pero se trata de analizar sumariamente sus componentes para explicar por qué no llegó a ser uno de los principios generales de la ontología, al lado del principio de conservación de la materia, del principio de la inercia, etc. (puesto que también el «principio de gravitación lógica» es una determinación del principio de identidad). Además, a fin de cuentas, el que para muchos pasa por ser el fundador del materialismo, Demócrito de Abdera, había dicho, según un informe de Sexto Empírico: «los seres vivos se juntan con los de su especie, las palomas con las palomas, las grullas con las grullas... los granos semejantes y los guijarros de la misma figura, se unen bajo la acción de la criba o de las olas». Brevemente: el «principio de gravitación lógica» se mantiene en dos planos heterogéneos, que abraza como si fueran uno solo:

1.°) Un plano lógico (las relaciones de igualdad *esencial* entre los términos de una clase).

2.°) Un plano estético geométrico (las relaciones de *distancia espacial*, que en todo caso estan regidas por *sinexiones* y no por *identidades)*. El «principio de gravitación lógica» pretende derivar del primer plano (relaciones de igualdad o semejanza) una operación que tiene lugar en el segundo plano (la aproximación, la atracción).

Aquí reside la clave de su contenido mítico. Porque este principio transfiere a los objetos *asimilados* el proceso de su asimilación. Como si la asimilación que entre ellos establece la conciencia que los relaciona fuese una relación entre ellos mismos, en cuanto semejantes. Y su plausibilidad, su aplicabilidad, acaso se apoya en la circunstancia

de que, si bien las relaciones del primer plano no pueden generar las operaciones del segundo, en cambio éstas sí generan o implican a veces las del primero. De este modo, si el principio de gravitación parece tan plausible es porque funciona con contextos sobreentendidos del plano segundo, provistos ya de cribas y de tamices, como dice el texto de Demócrito. No es, pues, que las cosas semejantes se atraigan; es que, «los que se atraen», por el hecho de atraerse, están ya dados en una clase, o se hacen semejantes, etc. Los individuos de diferentes sexos se atraen dentro de la misma especie. No es necesario pensar que Empédocles debía ser homosexual cuando mantuvo su definición del Amor, pasando por encima de la evidencia de que normalmente, en la vida sexual, son los seres opuestos los que se atraen. Ahora bien, precisamente desde estas distinciones (que incluyen el postulado de alguna causa extrínseca que impulse a la atracción de lo que es semejante), es desde donde podemos medir el alcance del principio del Amor y del Odio en Empédocles. Porque, por lo que parece, Empédocles no percibió la necesidad de poner el Amor como causa extrínseca, precisamente en virtud de ese «principio de gravitación lógica». Por tanto, habría que decir que, según él, el Amor desempeña el papel de una relación interna a cada elemento, una relación asociada a una operación (la atracción mutua de los semejantes), una relación inmanente a los elementos, que es reflexiva o, por lo menos, liga a las partes homeómeras de los elementos (aunque también puede ligar a los compuestos de ellos o configuraciones que resulten semejantes entre sí, a nivel de configuraciones). Pero estas relaciones y operaciones, ligadas al Amor, no tienen como simples contrafiguras a aquellas que podíamos distinguir en el *Neikos*. El Odio podía también entenderse como la relación de oposición, correlativa a la identidad, que liga a los elementos entre sí: relación también interna, inmanente y necesaria (sinectiva), supuesto que los *elementos* son múltiples y que forman la unidad de la Esfera. En cuanto relación, el Odio en Empédocles es la forma misma de expresarse la unidad sinectiva de un ser, que se supone múltiple y formado de partes opuestas. Sin embargo, esta operación no lleva asociada una operación explícita que corresponda a la atracción de lo semejante. La Esfera, presidida por el Amor, se mantiene, diríamos, en una situación de equilibrio estable, de entropía máxima, y por sí misma permanecería inmóvil eternamente. Por eso el Odio, que permanece fuera circundando a la Esfera, desempeña el papel de una causa extrínseca, no ya sólo en el aspecto espacial sino en el plano lógico de la propia estabilidad del conjunto. Pero esto ocurre en metafísica general. Por que una vez que la *mezcla* se ha producido, entonces el Odio puede ya adoptar, en ontología especial, papeles similares a los del Amor, bajo la presidencia de una

suerte de «principio de repulsión de lo diverso», que fuera la contrafigura exacta del «principio de gravitación lógica». Los principios de Empédocles ofrecen, pues, un marco muy general en cuanto a la estructura de la razón y prefiguran principios posteriores que han aparecido en diversas categorías de la ontología especial (conceptos como afinidad química, leyes de repulsión electromagnética, etc., son expresiones arcaicas, pero que tienen todavía su juego). Podemos considerar la propia aplicación que Empédocles hizo de sus principios al análisis de la percepción óptica. «Lo semejante conoce lo semejante». Pero el ojo se supone formado por fuego y por agua: el ojo es como una linterna. El fuego del ojo percibirá el fuego exterior (la luz); el agua, lo acuoso exterior (lo oscuro), al aproximarse a las partículas ígneas y acuosas que salen por los poros del ojo, atraidas precisamente por los estímulos exteriores. El contacto se produce fuera del ojo, aunque en su vecindad. De este modo aparece ya una complejidad mínima para enfrentarse con las diferencias subjetivas en la percepción, y, al mismo tiempo, para reconocer un fundamento a la objetividad del testimonio de los sentidos. Lo *sensible* ya no será ni mera impresión subjetiva, ni cualidad objetiva que deba hacerse real, tal como se nos aparece.

§ 3

La Metafísica de Anaxágoras

1.—Anaxágoras es un jonio que llega a Atenas en los momentos en que ésta ha obtenido la victoria de Salamina (480). Siempre fue un meteco, un extranjero desarraigado de las creencias y costumbres atenienses políticas y religiosas. Pero obtuvo una posición de mucho prestigio en la ciudad. Pericles fue muy amigo suyo; se dice que fue maestro de Eurípides y de Arquelao (que a su vez lo habría sido de Sócrates). El libro *Sobre la Naturaleza* que escribió debió ser muy popular —era barato («se podía comprar por un dracma» dice Platón en la *Apología de Sócrates* 26 d) y dada su originalidad podía pensarse que fue deliberadamente escrito con un interés de «ilustración» (puesto que podía haberlo hecho mucho más largo y abstruso, pero inaccesible al gran público). La figura de Anaxágoras se aproxima a la figura del pensador «gnóstico», al intelectual puro puede decirse, es decir, al filósofo que erige el conocimiento puro en el único valor y no necesariamente a título egoista sino incluso pensando que la ciencia pura puede erigirse en una forma de salvación social o individual, aunque quizá sin comprometerse demasiado en el oficio de redentor. En esto también es la contrafigura de Empédocles. Anaxágoras es el principal

precursor del nuevo ideal de vida que, en términos aristotélicos se designará como «vida contemplativa» (βίος θεωρητικος) como contrapuesta a la vida práctica. Porque la finalidad de la vida es «la contemplación y la libertad que de ella nace». Pero, en Anaxágoras, esta vida no exige ir más allá del Mundo, absorbiéndose, juntamente con él, en el Ser eleático: es la contemplación vuelta hacia el mismo universo, en cada una de cuyas partes aparece el infinito. Por medio de su doctrina del Nous y de las relaciones de éste con el mundo (un Nous que ha abandonado sus funciones motoras y mantiene acaso sus funciones cognoscitivas), Anaxágoras está, en cierto modo, definiendo el estatuto que otorga a su propia conciencia especulativa.

Por tanto, si esto fuera así, no tendríamos por qué ver a Anaxágoras como un místico que se siente desterrado de este mundo, al modo órfico. Cuando, acusado de desatender los deberes para con su patria, responde, mirando al cielo: «Esa es mi patria», no está expresando ideales de índole mística, sino que está probablemente manifestando que la patria (es decir, Clazomene, Atenas) es un concepto de inferior jerarquía. No sería, pues, un desterrado en la Tierra sino un desarraigado de Clazomene y de Atenas, o dicho en forma positiva, un «cosmopolita», precursor del cosmopolitismo de los sofistas. Anaxágoras se ajusta bien al tipo del racionalista jonio, agudo, culto, interesado por los problemas de Astronomía (acaso con una propensión por los fenómenos de carácter insólito y raro) de Medicina, y probablemente cultivador asiduo de las Matemáticas (se le atribuyen un «Tratado de Perspectiva» y otro sobre «La Cuadratura del Círculo»). Sinnige sostiene que el pensamiento de Anaxágoras está edificado sobre una subestructura matemática al servicio de una concepción «biológica». En cualquier caso, diríamos que Anaxágoras ha llegado a la convicción de haber cristalizado un «sistema del mundo» original y plenamente coherente (y estaba en lo cierto) que, como la *Monadología* de Leibniz, puede sin embargo ser ofrecida en forma breve y didáctica.

En el 467 un gran meteorito cayó en Egospótamos. El acontecimiento debió producir notable impresión, a juzgar por las abundantes referencias que sobre él se conservan. Diógenes de Apolonia, por ejemplo, parece habría comentado que debía haber otros cuerpos similares, aunque invisibles, girando en el espacio. Lo que es curioso es que (por lo menos algo más tardíamente) se dijo que Anaxágoras había predicho la caída del meteorito, seguramente tomando como fundamento una enseñanza de Anaxágoras según la cual el Sol no era más que una especie de peñasco ígneo. Fuera que esta analogía se formuló anteriormente, fuera que la sugirió el propio meteorito, lo que sí parece probable es que el interés que este suscitó pudo haber sido la ocasión de que la comparación de Anaxágoras trascendiera y fuese apre-

ciada en lo que tenía de blasfema para quienes creían que el Sol es divino (una reacción que podemos comprender porque podría asimilarse a la del cristiano viejo que denuncia indignado al Santo Oficio a quien ha dicho que la Hostia Consagrada es un trozo de pan). Por este motivo o por otros diversos (parece ser que estuvo ya acusado en otra ocasión de conducta filopersa) y pese a la defensa de Pericles, tuvo que salir de Atenas inculpado de impiedad *(asebeia)* —el delito de *asebeia* fue instituido en el edicto de Diopito, en el 432 y su contenido se refería, más que a las convicciones subjetivas, dogmáticas, al culto a los dioses de la ciudad. Se estableció en Lampsaco, en donde murió en el 428. Aristóteles dice *(Retórica* B 23): «Los habitantes de Lampsaco dieron sepultura a Anaxágoras, pese a ser extranjero, y hasta hoy día siguen honrando su memoria». Laercio nos dice que cuando los arcontes de la ciudad le preguntaron que privilegio quería que se otorgara, respondió que se diera vacaciones a los niños en el mes de su muerte, y que esa costumbre sigue manteniéndose actualmente, νῦν, —Laercio escribió en el siglo II d. n. e. ¿Podría deducirse de esta noticia que Anaxágoras, en Lampsaco, dedicó su actividad a la pedagogía?

Anaxágoras estuvo muy vinculado, desde luego, a la Escuela jónica. Estrabón lo hace compañero de Anaxímenes. Pero también conoció seguramente a Parménides o a Zenón. Sinnige —que presenta a Anaxágoras como un genio matemático que ha logrado dar una respuesta a las paradojas de Zenón «al modo de Cantor»— sugiere que un tal Céfalo, que aparece en el *Parménides* platónico diciendo que viene de Clazomene, podría ser una alusión a Anaxágoras.

2.—La Metafísica de Anaxágoras se ha hecho característica por dos ideas fundamentales: las *Homeomerías* y el *Nous.* Dice Teofrasto *(apud* Simplicio): «Si suponemos que la mezcla de todas las cosas es, según Anaxágoras, una sola sustancia indefinida en especie y extensión, resulta que él afirma que hay solamente dos primeros principios, a saber, la sustancia de lo Infinito (τοῦ ἀπείρου φύσιν) y la Mente (τόν νοῦν)». Anaxágoras es así —como interpretará la teología ulterior— el primer *dualista* en Filosofía.

Las *homeomerías* nos remiten, desde luego, al mundo —a la ontología especial; y el *Nous*, separado de toda mezcla, parece remitirnos a Dios, como entidad transmundana, ontológico general: Anaxágoras habría sido el primer pensador que ha introducido en Filosofía la Idea de Dios, causa final, y por eso Aristóteles le llamará «el primer sobrio entre los ébrios». Efectivamente, el Nous de Anaxágoras prefigura el «pensamiento del pensamiento» aristotélico, pero con una diferencia absolutamente esencial que no ha sido apreciada, y que podemos advertir gracias a las coordenadas del materialismo filosófico: el Nous de

Anaxágoras tiene al Mundo como objeto de su pensamiento —es, como hemos dicho, la formalización de la misma conciencia de Anaxágoras, como «pensador cósmico», en la tradición jonia. Pero el Dios de Aristóteles ya no tiene al Mundo como objeto de su pensamiento: no piensa en el Mundo, sino en sí mismo y esta reflexivización absoluta del pensamiento, a la vez que expresión del sustancialismo más extremado, es el camino de la misma negación del Dios-Mente de las religiones. En este sentido, el Dios de Aristóteles debe ser puesto en conexión con la materia ontológico general. Es Platón y no Aristóteles quien lamenta el poco uso que Anaxágoras hace del Nous en cuanto principio ordenador (no ya motor): «Enseguida, amigo, desapareció mi esperanza, porque a medida que avanzaba en la lectura de su libro, me fui encontrando con un hombre que no hace uso del Nous, ni apela a ninguna otra causa real de la ordenación de las cosas del mundo, sino que explica todo mediante aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas» —dice Sócrates en el *Fedón*.

Precisamente en torno a la famosa crítica de Sócrates a Anaxágoras queremos centrar el problema principal que nos parece suscita la Metafísica de Anaxágoras. ¿Por qué Anaxágoras hace un uso tan escaso o nulo de su principio (el Nous)? Es una inconsecuencia, cierto (como dice Sócrates) una vez que lo había introducido —y con Sócrates tantos teólogos. Pero nosotros, que no somos teólogos, preguntamos: Si Anaxágoras no necesitó el Nous en sus explicaciones; no hay que ver su inconsecuencia más bien en haberlo introducido? Pero entonces, ¿por qué lo introdujo? Habrá que hablar de motivaciones extrafilosóficas o por lo menos ajenas a la sistemática de su Metafísica —por ejemplo, como sugiere Jaeger, a la impresión que en él pudo haber causado el Dios de Jenófanes «que hace temblar todas las cosas con el poder de su solo pensamiento» (es decir, sin necesidad de mover la cabeza, como todavía hace el Zeus homérico). Cuando Anaxágoras habla del Nous, dice Jaeger, adopta la forma de un himno, y en esta forma están enunciados sus predicados: los epítetos de «infinito», «autócrata», «no mezclado», y «él mismo por sí mismo» justifican el estilo elevado en que habla el filósofo de este principio supremo. Pero con todo, ¿no tendría el Nous de Anaxágoras otras funciones suplementarias en su sistema, digamos, ontológico especiales, por ejemplo las de conceptualizar los contenidos mundanos segundogenéricos (M_2)? Esto explicaría la contradicción que aparece en los fragmentos: que por una parte (fragmento 12) nos presentan al Nous, quizá aun como extenso, pero enteramente separado del mundo; mientras que en otra parte (fragmento 11) el Nous se nos aparece como impregnando a algunos seres mundanos, sin duda aquellos que están dotados de conocimiento.

En resolución: desde el punto de vista de la Historia de la Filosofía (aunque sin negar que desde el punto de vista de la Historia de las Ideas religiosas podamos adoptar otras perspectivas) la cuestión no debe plantearse, como lo haría el teólogo, desde la perspectiva de Dios (del Nous) sino desde la perspectiva del Mundo, y en particular del Mundo de Anaxágoras. Desde el materialismo filosófico, el Nous está en función del Mundo y no el Mundo en función del Nous. Concedamos que efectivamente Anaxágoras haya incluido en su libro un himno al Nous; y que, por tanto, sea una inconsecuencia que no haya considerado su presencia constante en el Mundo. Lo que nos interesa, situados en el punto de vista del Mundo, tal como lo entiende Anaxágoras, es analizar por qué no es una inconsecuencia, o en qué medida no lo sea, la escasa apelación al Nous; de qué modo puede comprenderse la misma apelación al Nous e incluso el que le haya dedicado un himno. En suma, lo que interesa es analizar la unidad racional que Anaxágoras pudo establecer entre las dos partes de su supuesto (por Teofrasto y otros) sistema dualista. Porque acaso fue dualista Anaxágoras, pero no su sistema de las homeomerías, que ha contribuido a consagrar su nombre, por lo menos en una proporción tan grande como su doctrina del Nous.

3.—Anaxágoras, desde luego, está ya situado fuera de la influencia del univocismo del ser. Sea porque realidades paralelas a las que actuaron en Empédocles han moldeado sus ideas de base, sea porque ha recibido la influencia de Empédocles, sea porque ambas cosas han ocurrido, lo cierto es que puede decirse que Anaxágoras procede como si el ser de los entes fuese, desde luego, *intensionalmente* diferente —sin perjuicio de la continuidad estrechísima que él establece entre sus partes. Su Mundo es, para aplicarle un concepto aristotélico, un *continuo heterogéneo.* Lo que corrobora vigorosamente los puntos de vista que introdujimos (al principio del capítulo sobre Heráclito y Parménides) y según los cuales la disolución del univocismo, no puede, sin más, confundirse con la disolución del monismo cósmico, con la aparición de un pluralismo —en el sentido del pluralismo discreto de los entes. En su teoría del Mundo, Anaxágoras combina el pluralismo intensional —analogismo, en el sentido aristotélico— más avanzado, con el continuismo más extremo. No sólo niega el vacío, como Empédocles, sino que ni siquiera le es suficiente sustituirlo por el esquema de la contigüidad, de la yuxtaposición de los cuatro elementos en la unidad de la Esfera, porque con esta yuxtaposición espacial, las *intensiones* de los elementos permanecerían igualmente separadas, cortadas. Así podemos interpretar el texto: «No están separadas las cosas del Cosmos unas de otras, ni cortadas con un hacha, ni lo

caliente de lo frío, ni lo frío de lo caliente» (frag. 8). Puesto que no se refiere a los átomos ¿a qué otra cosa podría referirse Anaxágoras que a los elementos de la *Esfera* de Empédocles (al calor del fuego, al frío del agua)? El analogismo —«pluralismo»— de Anaxágoras está concebido, en todo caso, en el marco del más estricto continuismo, solidario de un monismo cósmico.

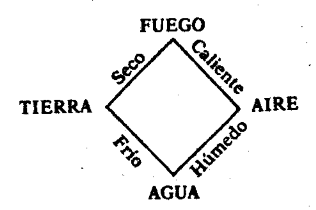
Ahora bien: la crítica al concepto de *elemento* de Empédocles que Anaxágoras ha de instituir, desde esta perspectiva ontológica, se comprende que deba ser frontal. Pero es aquí donde la distinción fundamental del materialismo filosófico nos impone una precisión de la mayor importancia a propósito de la crítica de Anaxágoras a la teoría de los elementos de Empédocles. Brevemente: la crítica de Anaxágoras a los elementos de Empédocles está llevada a cabo desde una perspectiva ontológico-general, más que desde una perspectiva ontológico-especial. Si esto es así, sería erróneo afirmar indiscriminadamente que Anaxágoras ha criticado la teoría de los elementos de Empédocles. La ha considerado absurda desde el punto de vista del monismo cósmico ontológico general, pero, en cierto modo, la ha salvado e incorporado a su sistema en el plano ontológico especial. En este contexto puede decirse que Anaxágoras ha recogido la teoría de los elementos de Empédocles mediante una redefinición ontológica de *elemento* —y este episodio es de la mayor importancia en la Historia del Racionalismo, en la teoría de los *principia media.* Es en este contexto donde nos parece que hay que situar el concepto mismo de *homeomería.* Los problemas de interpretación que plantea este concepto quedan, de este modo, resueltos, en su mayor parte, (creemos) del modo más sencillo.

«Homeomerías» es un término aristotélico (no se encuentra en Anaxágoras) y τὰ ὁμοιομερῆ —literalmente, «las homeoméricas», las cosas que tienen sus partes iguales entre sí (que es la acepción del término que llamaremos acepción-α) aparece en Aristóteles para designar aquellos cuerpos (como el Oro, la Plata, los Huesos —o los cuatro elementos) que, divididos en partes, conservan las cualidades del todo que tienen las partes iguales entre sí y al todo. La línea recta sería, según esto, homeomérica, si sus partes siguen siendo líneas; y absolutamente homeomérica si las ulteriores partes siguen siendo siempre líneas (es decir, si no se llega a puntos indivisibles). Probablemente el concepto de Anaxágoras que Aristóteles designa con el nombre de Homeomería fue llamado por aquél σπέρματα *(Spermata,* semillas). Ahora bien, la cuestión de los nombres es aquí esencial, porque estos nombres arrastran conceptos muy precisos. Es totalmente inverosímil pensar que Aristóteles utilizase el término «Homeomería» inadvertidamente para designar a los *Spermata.* Si lo hizo es porque pensó que

este nombre expresaba fielmente lo que Anaxágoras quería significar, si no exclusivamente, si fundamentalmente, con el término σπέρματα. Este es, al menos, nuestro supuesto de base (algo así como cuando alguien facilita la palabra más conveniente a quien, no habiéndola encontrado, recurre a circunloquios explicativos en torno a un nombre que, sin embargo, también expresa un aspecto esencial del asunto). Habría que suponer que con el término *Spérmata*, Anaxágoras estaba refiriéndose a ciertas entidades dadas en la realidad, en su función de principios o gérmenes de otras cosas; y que Aristóteles, al designarlas como *homeomerías*, estaba nombrándolas por algún aspecto o formalidad que estas entidades tuvieran atribuido ya por el mismo Anaxágoras. Ahora bien: la dificultad estriba en que este aspecto o formalidad, que nos presenta a las semillas como homeomerías (como homogéneas, como elementos), parece justamente contradecir a la doctrina fundamental de Anaxágoras, crítico de los elementos empedocleos, que ha enseñado que nada está cortado con hacha, que no hay elementos y que las homeomerías son, en rigor, heterogéneas. entidades infinitamente diversas en sí mismas (acepción-β). Evidentemente, la situación tan embrollada recibiría una inmediata aclaración si suponemos que las semillas (σπέρματα) en su función de tales (es decir, de principios generadores, de gérmenes de otras formaciones del Mundo, en el contexto del *progressus* racional hacia el campo ontológico-especial) son efectivamente homeomerías, susceptibles de mezclarse con otras y entre sí; y, en cambio, que son «heteroméricas» (y constan de partes desiguales, μοῖραι) en el contexto del *regressus* hacia el plano ontológico-general. ¿Cómo puede interpretarse esta situación? Sugerimos que ella tiene mucho que ver con la teoría de los *principia media*. Lo que Anaxímenes había realizado respecto de su protosustancia —encontrar unas determinaciones intermedias para, a partir de ellas, proceder a la aplicación de las formas mundanas— lo estaría realizando Anaxágoras (por cierto, compañero de Anaxímenes, según algunos) respecto de los elementos o *raíces* (ρἰζώματα χρήματα) de Empédocles. Naturalmente, con los contenidos cambiados. Si Anaxímenes buscaba determinaciones heterogéneas (respecto de la protosustancia homogénea) en sus *principia media*, Anaxágoras buscaba determinaciones homogéneas (elementos en el sentido de Empédocles) respecto de la Migma infinitamente heterogénea. Una *Migma* parecida al *ápeiron*, especialmente porque ella consiste en cualidades opuestas (calor, frío) no en sustancias, las cuales resultan de aquellas y dejan de ser meras sustancializaciones de cualidades: el fuego resulta de lo seco más lo caliente, el agua de lo frío más lo húmedo, según el co-

nocido diagrama (1). Desde este punto de vista Anaxágoras está redefiniendo los *elementos* de Empédocles en función de principios (en el *progressus)*, sin perjuicio de que, en el *regressus*, mantuviese enérgicamente su crítica al «discontinuismo intensional» del agrigentino, a la sustancialización de las cualidades. Se diría que Anaxágoras ha comprendido el «punto de vista de la Química» (en realidad de la Razón compositiva) la necesidad de un número finito de principios —elementos homeoméricos tal como Empédocles los ha establecido (otra cuestión es si los fijó precisamente en los mismos cuatro elementos de Empédocles o amplió y varió el cuadro). Pero, a la vez, ha mantenido su crítica a la sustancialización metafísico-general realizada por Empédocles, al considerar a estos elementos como absolutamente homeoméricos, eternamente separados los unos de los otros. Anaxágoras, pues, impugna la interpretación de los elementos como sustancias. Su homogeneidad es sólo un aspecto que habrá que explicar (una vez supuesto su significado en el proceso compositivo racional) en función de nuestras propias necesidades del conocimiento y de nuestras propias percepciones y sentidos. Porque regresando por debajo de esa homogeneidad elemental, encontraríamos que las homeomerías son «heteroméricas», heterogéneas en si mismas, como única manera de explicar la posibilidad de *resultados* no meramente aparentes, por mezcla (de los alimentos procede la carne, los huesos: en la medida en que éstos no sean sólo apariencias de agua o fuego, etc., será porque las homeomerías por medio de las cuales los construimos, tienen ya cualidades de carne, de huesos...). A la concepción heteromérica no habría llegado Anaxágoras sólo por la observación natural propia de un médico, sino por motivos ontológico-generales, para salvar el continuismo. Podríamos ilustrar entonces la acción de Anaxágoras, respecto de Empédocles, «precursor de la Química», con la acción de la Física atómica con respecto a la Química clásica (para encarnarlo en nombres simbólicos: a la acción de Rutherford con respecto a Mendeleiev). Si la Química clásica, a la altura de Mendeleiev, se mueve en un Mundo de elementos, más allá de los cuales no pretende salir (se trata de encontrarlos todos), la Física atómica regresa más allá de los elementos

(1) Este diagrama formalizaría la concepción de Anaxágoras y la de Aristóteles, pero no la concepción sustancialista de Empédocles:



y los percibe como algo simple y homogéneo (Homeomérico - α) o por lo menos, como el límite de un proceso de análisis homeomérico de las sustancias que termina en la molécula monoatómica, sino como realidades complejísimas y heterogéneas (corteza, núcleo, como estructuras a su vez compuestas de protones, neutrones, mesones...), es decir, como homeomerías - β.

En resolución: la acepción - α y la acepción - β del término «homeomería» expresan conceptos literalmente opuestos (homogeneidad del proceso divisivo/heterogeneidad absoluta), pero no por ello el término «homeomería» es equívoco. Precisamente a través de él tiene lugar la intersección entre el curso del *progressus* y el curso del *regressus* de la ontología. Las homeomerías son *principia media* (como lo seguirán siendo los elementos empedocleos en la Física aristotélica, en tanto ésta no regresa siempre hasta la materia prima, hasta el primer motor, en general *usque ad ultima fundamenta)*. Y son *principia media* precisamente por su carácter homeomérico (acepción - α) en el sentido de Empédocles. Como simultáneamente, estos *principia media* son un episodio del curso regresivo (ontológico general) que se resuelve en un monismo cósmico, en un continuismo, los principios homeoméricos deberán perder el caparazón sustancialista que les atribuyó Empédocles, para aparecer como homeomerías (acepción - β) constituidas de partes (μοῖραι). Y desde luego presididas por el «principio eleático de conservación»: «Los griegos no juzgan rectamente cuando admiten el nacimiento y la destrucción; pues ninguna cosa nace ni perece sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes. Y en consecuencia, deberíamos llamar con toda propiedad al nacer composición (συμμίσγεσθαι) y al perecer disolución (διακρίνεσθαι)». R. Baccou sugería la representación de esta doctrina, en sus determinaciones cuantitativas, diciendo que la cantidad m_ρ de una sustancia es función del espacio y del tiempo: $m_\rho = Q_\rho$ (x, y, z, t). Q nunca es O —«todo está en todo». La cantidad total del universo será: $\int Q_\rho$ (x, y, z, t) dx, dy, dz, dt. Es constante, por ser invariante en el tiempo: la derivada parcial, respecto de t es nula. Si u es el valor de esta constante, $du/dt = O$.

La doctrina de las homeomerías - β, no puede derivar, por tanto, solamente de la observación natural (de la experiencia de médico a quien es familiar, como dice Jaeger, el trato con los procesos de asimilación, de transformación de alimentos homogéneos en tejidos muy muy heterogéneos o recíprocamente) aunque evidentemente la observación, precisamente cuando está analizada desde determinados esquemas teóricos, realimenta la concepción general. Ahora bien, estos esquemas teóricos fueron probablemente extraídos de las Matemáticas. En este sentido, Sinnige ha acentuado muy oportunamente cómo bajo la estructura biologista del sistema de Anaxágoras hay una subestruc-

tura matemática, en conexión con los problemas pitagóricos sobre la divisibilidad del continuo —y más particularmente con las aporías de Zenón eléata. La Idea de una divisibilidad indefinida de un trozo homogéneo de materia es ella misma una idea matemática (tan del poco agrado de Protágoras); la idea de que esta divisibilidad es infinita está en función de los análisis de Zenón. Pero entonces, las aporías de Zenón se traducen aquí de nuevo en una forma enteramente paralela a la de los problemas del *regressus/progressus* que hemos venido exponiendo: «¿Cómo si el *regressus* es infinito podemos iniciar el *progressus* constructivo?». Es la aporía de la dicotomía, en su caso más sencillo: podemos dividir la recta hasta llegar a puntos inextensos pero no comprendemos como podemos reconstruirla a partir de ellos. Si hay elementos, es decir, términos finitos, cuyas partes, μοῖραι, son sin embargo infinitas, es porque, entre otras cosas, lo infinito ha de estar dado en el seno de lo finito. Además debe estar dado como infinito actual, no sólo potencial, como dirá Aristóteles de un modo oscuro y aun contradictorio (porque si la potencia es lo que puede ser actualizado el infinito solamente podrá ser llamado potencial cuando pueda ser actualizado, es decir, cuando pueda ser infinito en acto). Sinnige llega a decir que Anaxágoras ha ofrecido una respuesta, incluso una solución, a las aporías de Zenón, mediante un concepto de infinito del mismo estilo del que siglos más tarde habría de acuñar Cantor, y en virtud del cual la parte contiene tantas partes a su vez como el todo (el todo infinito es igual —coordinable— a sus partes). «Tampoco existe la parte más pequeña de lo que es pequeño, sino que siempre hay una más pequeña, ya que es imposible que lo que es deje de ser» dice Anaxágoras en el frag. 3, en una suerte de aplicación recurrente y analógica del principio de conservación eleático. Y en el fragmento 5: «La suma total de todas las cosas (πάντα = traducción de Sinnige) ni es un poco más pequeña ni un poco más grande, pues no podría ser que ella fuese más que el todo, pero la suma total es siempre igual a si misma». Y, sobre todo, el fragmento 6, que evoca evidentemente la idea de infinito de Cantor: «existen tantas partes en lo grande como en lo pequeño tomadas como multitud» (...ἴσαι μοῖραι εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ σμικροῦ πλῆθος). Sinnige interpreta πλῆθος como «suma total de elementos de un todo infinito»; πάντα y πλῆθος caen dentro de un mismo problema matemático: πάντα es el conjunto completo tomado como un todo: πλῆθος es su contenido, el número de elementos; μοῖραι serían los elementos del conjunto. Anaxágoras —según Sinnige— habría fundado la doctrina de que la multitud (πλῆθος) infinita de pequeñas partes (μοῖραι) de un todo, puede constituir un todo (πάντα) finito.

Ahora bien, las homeomerías (acepción-β), no solamente están introducidas como una suerte de correctivo del sustancialismo, como

expresión del carácter indefinido del *regressus* ontológico general; son también episodios del concepto de Cosmos continuista que constituye el marco metafísico, monista de Anaxágoras. Que las homeomerías sean infinitamente divisibles: esto es lo único que podría reducir la «fractura» de la Esfera de Empédocles en sus cuatro elementos, disolviéndolos como sustancias. Pero no aseguraría la unidad de ellos entre sí. Aquí es donde el monismo continuista de Anaxágoras hace posible la creación de una Idea verdaderamente audaz, y que constituye una forma típica de construcción racional límite: la «unidad metafinita». Anaxágoras, en efecto enseña que estas homeomerías (β) son infinitamente divisibles, pero no en cualquier tipo de partes, sino precisamente en tales partes que son al mismo tiempo, las mismas (esencialmente) que las que se encuentran en las otras: «todo está en todo». Y esta es la acepción fuerte del concepto de homeomería (acepción-γ), aquella que nos es bien conocida por Lucrecio. Aquella según la cual hemos de decir que hasta la nieve es negra; aquella que aproxima a cada homeomería a algo así como a una *mónada* leibniziana.

4.—Podemos ahora afrontar el problema que planteamos al principio, a saber, el problema de la relación entre las homeomerías y el Nous. Un Mundo homeomérico (un Mundo continuo, compuesto de partes infinitamente divisibles y tales que cada una de ellas está en todas las demás, según el esquema de la totalidad metafinita) ¿qué conexión puede tener con el Nous? ¿Cómo en lo que es infinito, en aquello entre cuyas partes hay siempre mundos infinitos, puede tener cabida el Nous? Se diría que el Nous es ciertamente una causa extrínseca, exterior a este Mundo infinito, pero que su misión estriba en transformar un Mundo infinito y absolutamente mezclado (porque «todo está en todo» por igual, distribuido según un equilibrio, una entropía máxima, un *ápeiron* de Anaximandro) en un *Cosmos* (un orden, donde la entropía disminuye, donde las distribuciones ya son discriminables y no homogéneas). Por consiguiente, el Nous tendría una función motora (que conservará en Aristóteles) y una función ordenadora (en oposición a la entropía) que se entenderá teleológicamente. Sobre la *Migma* primordial el Nous introduce un vórtice, un movimiento de torbellino en el que se inicia la diferenciación de lo homogéneo (1). Al mismo tiem-

(1) Puede mostrarse el sinsentido de la *Migma* como estadio genético al margen del Nous por la siguiente consideración: La homogeneidad de la Migma de homeomerías que están indiferenciadas evoca la hipótesis estadística llamada de Bose-Einstein, referida a un conjunto N de partículas que no se consideran diferenciadas respecto de las «celdas» del espacio de fases (las homeomerías corresponden a los «bosones»). La probabilidad P de un estado para el cual haya n_1 partículas de energía ε_1, n_2 de energía ε_2, etc., viene dada por la fórmula (siendo G el número total de celdas g_1, g_2, g_3...):

$$P = \frac{N!\,(G-1)!}{(N+G-1)!} \cdot \frac{(n_1+g_1-1)!}{n_1!\,(g_1-1)!} \cdot \frac{(n_2+g_2-1)!}{n_2!\,(g_2-1)!} \cdots$$

Al ser N infinito (en la *Migma*), la fórmula carece de sentido.

po, la diferenciación es ordenada, dirigida por una mente provista de un finalismo «cósmico». Desde luego, estas ideas constan en los fragmentos de Anaxágoras explícitamente: en ellos se dibuja la idea de un Dios que aunque, desde luego no es creador, sí es motor y ordenador, un demiurgo que actúa «por la simple potencia de su pensamiento».

No puede negarse que Anaxágoras ha introducido este concepto de Nous. Pero también es cierta la crítica de Sócrates: que no lo ha utilizado «como sería de esperar». Podemos intentar comprender la razón: porque el Mundo homeomérico, desde muchos puntos de vista, no lo necesitaba, y porque su introducción era, en este contexto, superflua o inconsecuente. Anaxágoras está apelando a un principio inmanente que es a la vez motor y ordenador de la Migma (o *ápeiron)* en Mundo (o *Cosmos):* el «principio de gravitación lógica» que hemos comentado al exponer a Empédocles. Anaxágoras utiliza este principio («lo semejante atrae a lo semejante») y no el principio teológico. El «principio de gravitación lógica» es un principio inmanente. Mientras en Empédocles (como vimos) este principio exigía la previa intervención de un principio extrínseco separador (en realidad mezclador) el Odio, en Anaxágoras no. Al ser la Migma infinitamente heterogénea y eterna, eternamente puede estar ya actuando desde dentro el «principio de gravitación lógica».

Se parte de un estado de la Migma absolutamente homogéneo (estado de máxima entropía, al margen del orden cósmico, con distribución de las homeomerías al azar) estado que Anaxágoras parece sustantivar como una fase temporal inicial —aunque podría haberlo tomado como un estado ideal límite, aplicable a cada estado real, a la manera como el plano se aplica a la descripción de los accidentes de la corteza terrestre. Dado el «principio de gravitación», hay que concluir que la energía necesaria para que la Migma salga de su estado ideal de equilibrio está depositada en sus propios componentes, en tanto son semejantes entre sí pero separados: la energía motora es, por tanto, inmanente a la Migma. Ahora bien, esta energía puede considerarse como totalizada en este estado de equilibrio, puesto que en una distribución homogénea, se neutralizarían las atracciones de unos semejantes por otros semejantes situados en sentido opuesto. Es ahora donde sería necesario recurrir al *Nous,* pero con funciones no tanto motoras cuanto ordenadoras, que nos ocurre comparar con el «demonio clasificador» de Maxwell. La función del *Nous* más que la de poner en movimiento la *Migma* sería la de interceptar, como si fuera una pantalla (similar al Sol de Le Sage, por respecto a una Tierra mantenida en equilibrio por el bombardeo de partículas homogeneamente en toda su superficie esférica) la «presión» de ciertos «complejos de semejantes» que son atraidos por otros. De este modo, el *Nous* selecciona o clasifica, es decir, discrimina, unas atracciones sobre otras y ordena los movi-

mientos según unas direcciones más bien que según otras. El *Nous*, (como el *demonio* de Maxwell) necesita consumir una cierta cantidad de energía, la necesaria para subir y cerrar compuertas y para asimilar los choques de las homeomerías. Pero esta energía, en una *Migma* infinita, podría ser obtenida de su propio seno, de un modo inagotable. Lo específico del *Nous* parece, desde luego, ser su función ordenadora, clasificadora. Ahora bien, en este punto podemos decir que Anaxágoras, al introducir el *Nous*, no procedió inconsecuentemente, si partía de la *Migma*. También nos encontramos con que la objeción de Sócrates está parcialmente justificada. Para explicar la disposición de las formas de nuestro Mundo hay que recurrir a un *Nous* clasificador, según la escala adecuada. Concretamente hay que acudir a la propia actividad ordenadora de los hombres, que históricamente y culturalmente han ordenado la naturaleza según unas *convenciones* o unas *leyes* —unas Ideas— que constituirán el tema del interés principal de la nueva Filosofía sofística. «Si yo estoy en esta cárcel —viene a decir Sócrates— no es por el movimiento de las partículas de fuego, ni por las corrientes de aire, sino porque los atenienses me han juzgado». Hay que recurrir al *Nous*, de otro modo, a la Teoría de las Ideas. Otra cuestión es que, a su vez, sepamos que la razón formal por la cual llegamos al *Nous* es el «principio de gravitación lógica» en tanto contiene ya *ejercida* la función de clasificación. Ese *Nous* necesario para clasificar las partes de la *Migma* es el mismo Nous que puso el «principio de gravitación lógica». Pero esta evidencia, que ya conoció a su modo Platón (en su Teoría de las Ideas) sólo a través de su hipóstasis en Dios ordenador (el Dios agustiniano) podía, combinada con otros principios, llegar a abrirse camino hasta encontrar una primera formulación en el *giro copernicano* que, aun toscamente, ofreció Kant.

El *Nous* de Anaxágoras se nos aparece, en resumen, como resultado de la soldadura de dos funciones ontológicas que pueden disociarse: la función motora (causa eficiente) y la función ordenadora (causa final). Hemos intentado mostrar que Anaxágoras era inconsecuente al apelar al *Nous* en cuanto a su función motora, pero que era consecuente en atribuirle una función ordenadora. Según esto, fue consecuente, en el fondo, al no hacer uso de la función motora y acaso (podemos pensar como hipótesis psicológica tan gratuita como benévola) esta «consecuencia de su inconsecuencia» relativa al *Nous* motor contagió su proceder con el *Nous* ordenador. Entre los infinitos Mundos resultantes de las infinitas maneras de reunirse lo semejante con lo semejante, hasta un cierto grado, una de ellas es nuestro Mundo, que podrá caracterizarse como aquel en el cual la reunión de lo semejante se presenta como *fuego, agua, aire* y *tierra;* se presenta ante unos ojos, unos sentidos, y una mente que también es inmanente al mundo y cuya función consiste en conocerlo (fragm. 3).

CAPITULO QUINTO

El atomismo clásico

§ 1

El atomismo clásico como final dialéctico de la Metafísica cósmica

1.—Llamamos *atomismo clásico* a aquel que va asociado a los nombres de Leucipo y, sobre todo, de Demócrito —para distinguirlo del atomismo epicúreo cuya inspiración es ya totalmente diferente, como el joven Marx, a su modo, en su tesis doctoral, supo demostrar. El atomismo epicúreo es un sistema filosófico que se mueve en la nueva orientación de la conciencia filosófica en la cual se mueven también los estoicos, los aristotélicos e incluso los platónicos. En cambio, el atomismo clásico, el de Demócrito, tal como vamos a interpretarlo, si bien en modo alguno puede considerarse como uno más entre los sistemas metafísicos del ciclo presocrático —en cierto modo, Demócrito es una figura paralela a Platón no solamente paralela en el tiempo cronológico, sino en otros muchos aspectos, como ya vio Wildelband— tampoco (nos parece) cae enteramente del lado de la Filosofía postsocrática, sino que, más bien, se mantiene en su momento negativo, representado por la gran crisis sofística. Demócrito es un poco a Protágoras, su paisano, lo que Platón es a Sócrates. Así como Platón, a partir de la conciencia socrática (una conciencia implantada desde el Espíritu objetivo, desde cuya plataforma se criticarán muchas instituciones formales democráticas) ha emprendido el *regressus* hacia las Ideas (unas Ideas homonímicas del Mundo, hasta tal punto que, según Aristóteles, son su duplicación) así Demócrito, a partir de la conciencia protagórica (una conciencia implantada en el «Espíritu subjetivo», más individualista y, por tanto, próxima a las formas democrático-individualistas de la época) ha regresado a los átomos (a los cuales llamó precisamente *Ideas)* pero a unos átomos que ya no se asemejan al

Mundo: aunque están en su seno, disuelven todas sus formas en un *acosmismo* de nuevo cuño. Demócrito, pues, a diferencia de Protágoras (y desde luego, de Platón) ha desarrollado su temática en el contexto de los problemas de la Metafísica presocrática, y, precisamente por ello, su filosofía puede considerarse como la exposición de la disolución misma de esa Metafísica monista. Esto explica la ambigüedad del significado del atomismo clásico, que muchos historiadores aproximan sin más al período cosmológico (presocrático) y otros, atendiendo a motivos de cronología (Demócrito, aunque diez años más viejo que Sócrates —nació en 460— murió casi veinte años después, en el 370) lo sitúan dentro del círculo de la filosofía ateniense, pese a que Demócrito desarrolló su actividad en Abdera (sólo estuvo una vez en Atenas y «nadie le reconoció»). Por estos motivos y otros que iremos exponiendo parece justificado cerrar, con el atomismo clásico, el ciclo de la Metafísica presocrática, teniendo siempre presente que Demócrito está ya envuelto en la «segunda ola», en el δευτερος πλοῦς, de que habló Platón, si bien en una línea distinta de la ateniense. La «línea abderita», como línea que aunque ha de contemplarse desde el marco del escepticismo o relativismo moral de Protágoras, está desenvuelta según las formas de la Metafísica cósmica y constituye, en cierto modo, la expresión de la interna disolución de esta Metafísica, su fin dialéctico y no sólo su término cronológico.

2.—De Leucipo se sabe muy poco. La tradición peripatética (Simplicio, Teofrasto) dicen que era de Mileto o de Elea y Simplicio hace de él una contrafigura de Parménides (de quien dice fue discípulo): si Parménides consideraba al Ser uno, Leucipo múltiple; si aquél dijo que el no-ser no existía, éste defendió la existencia del vacío; si Parménides enseñó la inmovilidad del Ser, Leucipo defendió que el Ser se mueve. Ciertamente una contrafigura tan puntual del maestro haría de Leucipo un discípulo tan fiel como si hubiera seguido puntualmente las opiniones del maestro. Leucipo parece un jonio que ha tomado contacto crítico con los eléatas (acaso con Meliso); que se ha establecido en Abdera, ciudad de fundación jonia, situada en el límite de Tracia y Macedonia; ciudad rica de tránsito de los ejércitos persas hacia Grecia. Leucipo (hacia el 440-435) habría escrito un libro, *El Gran Orden del Cosmos*, (Μὲγας διάχοσμος) pero, sobre todo, fue el maestro del gran Demócrito, uno de los sabios más influyentes de toda la antigüedad. También hubo quien hizo a Demócrito oriundo de Mileto. Hijo de familia acomodada —a juzgar por la noticia de que en la casa de sus padres estuvieron alojados unos superintendentes caldeos de Jerjes, que habrían enseñado a Demócrito ciencias astronómicas y otras muchas cosas— Demócrito es el prototipo del sabio jonio. Viajero incansable (Laercio dice que se gastó toda su herencia en viajes: estuvo en Cal-

dea, en la India —donde tomó contacto con los «sabios desnudos», los *gimnosofistas*— en Egipto...) volvió a Abdera y allí desarrolló una actividad intelectual intensísima. Laercio cuenta que sus familiares lograron de la ciudad un premio de 500 talentos (otros dicen que de 100) para su pariente arruinado, haciendo valer su obra sobre el Cosmos (la *Pequeña Ordenación del Cosmos* Μικρὸς διάκοσμος). No fue su única obra. Demócrito fue uno de los escritores más prolíficos de la antigüedad: Trasilo, el astrólogo de Tiberio, lo llamó *Pentaatleta* y ordenó sus escritos, al igual que los de Platón, en tetralogías: dos de Etica, cuatro de Física, tres de Matemáticas, hasta un total de trece. Hombre de buen humor, aunque muy individualista, fue soltero (Laercio cuenta que aconsejaba, mejor que engendrar hijos, adoptarlos, puesto que no se sabía como iban a salir aquéllos). Demócrito pasa como el prototipo de la voracidad por el conocer: «Prefiero descubrir una nueva causa a ceñir una corona en Persia». Incluso una leyenda dice que se cegó para no distraerse y poder entregarse plenamente a la meditación.

§ 2

Interpretaciones del atomismo clásico

1.—Intentamos defender aquí la interpretación del atomismo —que es saludado por muchos materialistas como el prototipo de toda filosofía materialista ulterior— como un sistema metafísico (no meramente como una prefiguración de la Física científica moderna) que en modo alguno toma su fuerza de su condición de «esquema representativo de la realidad», de *mapa mundi*, más o menos ingenioso, sino que la toma de su condición de esquema moral, en la línea del nihilismo, bajo su forma gnóstica, que cristaliza en el marco de una crisis escéptica ante toda metafísica —crisis que puede personificarse en la figura de Protágoras. Este esquema moral sería el que confiere significado filosófico al propio esquema representativo atomista, que, considerado en sí mismo, resulta ser demasiado superficial y frívolo, como para permitir siquiera su reconocimiento como Metafísica. En su aspecto *representativo* o *dogmático*, el atomismo no es otra cosa sino el desarrollo de una simple metáfora, en la misma línea de las metáforas míticas: tanto da poner en el fondo de la realidad a unos dioses antropomórficos, como poner a unos granos de arena, a unos corpúsculos declarados, como los propios dioses, invisibles. Pero este esquema representativo o dogmático, en su *uso crítico*, y entendido como episodio de una disciplina moral, en el contexto de la crisis de la Metafísica cósmica, adquiere una función interna, filosófica, muy precisa y da cuenta de la

significación que Demócrito ha alcanzado como paradigma mismo del sabio —es decir, en términos más modernos, del científico abstracto, como único valor moral. En cierto modo, Marx, al final de su tesis doctoral, parece mantener unos puntos de vista que no son muy diferentes de los que acabamos de exponer. Después de haber presentado la oposición entre Demócrito y Epicuro como oposición entre el escéptico y el dogmático, Marx ve a Demócrito como un pensador para quien el átomo resulta ser sólo la expresión objetiva del estudio empírico de la naturaleza: el átomo es una hipótesis, no es un principio energético. Esto podría sugerir ciertamente que, para Marx, el atomismo de Demócrito no tiene nada que ver con la moral y que es Ciencia pura. En la interpretación que presentamos, el carácter «puramente científico» del atomismo clásico no excluye, sin embargo, su carácter moral, cuando es la ciencia pura, el puro conocimiento contemplativo aquello que ha sido erigido en el valor moral supremo.

2.—Dada la importancia que históricamente hay que reconocer al atomismo clásico debemos extremar las precauciones para no desorientarnos ante una Filosofía cuyo significado global puede acaso aparecérsenos como muy claro y nítido —pero que, por constituirse como una reorganización de partes muy complejas y diversas, con posibilidad algunas de tomar una vida independiente (empezando por el propio concepto de *átomo)* puede ocultársenos en su verdadero alcance. Y esto precisamente porque se nos manifiesta con toda claridad en un aspecto parcial, el cual cambia de sentido al desprenderse del conjunto y combinarse con otros presupuestos. El atomismo clásico —así vamos a interpretarlo— es una antimetafísica que se disfraza de metafísica, es un escepticismo que se disfraza de dogmatismo, un nihilismo en su forma gnóstica, que ha logrado su autorrepresentación en el marco de la Metafísica cósmica presocrática. Esto explica también la ambigüedad de la posición del atomismo clásico, a caballo entre la Metafísica cósmica y la nueva orientación de la Filosofía. A propósito del atomismo clásico se nos ofrece también la más vigorosa contrastación entre Metafísica y Ciencia Natural.

3.—Las cuestiones históricas planteadas por la génesis del atomismo clásico (principalmente esta: ¿Es el atomismo un resultado del espíritu jonio o bien tiene fuentes itálicas, eleáticas?) se discuten de manera que, en realidad, resulta ser un modo de discutir sobre la cuestión sistemática de los significados del atomismo, es decir, sobre si es una ciencia o si es una metafísica. Se sobreentiende, más o menos, que «las musas jónicas» son las musas de la ciencia experimental (todo lo arcáica que se quiera, pero en el camino de la ciencia) mientras que «las musas itálicas» son las musas de la Metafísica (todo

lo racional que se quiera, pero siempre apartada de la experiencia empírica). La distinción, desde luego, muy clara en sí (porque en el fondo se reduce a la oposición empirista-positivista *sentidos/razón)* no funciona y hasta un punto tal que viene a resultar impresentable. Que una distinción sea clara no quiere decir que sea profunda, pero muchos sacrifican la profundidad y la verdad a la claridad y a la sencillez. (¿Hay algo más claro y sencillo que dividir a los hombres en diabólicos y santos, en malos y buenos?). En nuestro caso, no puede decirse que el pensamiento jónico se desarrolle según los ideales del empirismo, porque esto es confundir el interés por los contenidos naturales con un determinado método de tratarlo; ni tampoco puede afirmarse que las escuelas itálicas se hayan mantenido en un racionalismo metafísico cuya sustancia sea ajena a la razón científica: los pitagóricos son la mejor demostración en contra. Los jonios son, en resumen, tan metafísicos como los itálicos y éstos son tan científicos o más que aquéllos. La línea divisoria entre jonios e itálicos no es la que separa Ciencia y Metafísica, sino la que separa diversos tipos de Metafísica y diferentes interpretaciones de la Ciencia. Sin embargo, de un modo más o menos explícito, reaparece muchas veces esta alternativa a propósito de los atomistas, por ejemplo en la pregunta de Burnet: «Leucipo ¿elaboró su teoría sobre lo que llaman bases metafísicas —es decir, partiendo de la teoría eleática de la realidad— o bien, al contrario, su teoría es un desarrollo de la ciencia jonia?».

La teoría de la estirpe eleática del atomismo procede del círculo peripatético. Aristóteles la expone en *De generatione et corruptione* (A, 8); hemos visto a Teofrasto o a Simplicio subrayando el discipulado de Parménides o Zenón. El mismo Diógenes Laercio incluye a Demócrito en su Libro VIII, junto con Pitágoras a los eléatas. Burnet sostuvo la tesis de las bases metafísicas (eleáticas o pitagóricas) de la teoría atomística general, señalando fuentes jonias a muchas doctrinas de detalle de los atomistas (astronomía infantil de Leucipo y Demócrito: la tierra es como un pandero; la teoría del vórtice —δυνή— o torbellino en el origen de nuestro Mundo, etc.). La teoría de que los átomos de Demócrito proceden del ente de Parménides —y son como el rompimiento en mil pedazos de este Ente— tiene muchos defensores, que ven en ella, además, un modo de hacer patentes las fuentes no empíricas de lo que para muchos es, sin embargo, una evidencia científica. Burnet (y le siguen muchos, entre ellos Kirk y Raven) sugiere que el atomismo está ya prefigurado en el propio Meliso, cuando, seguramente en contra de Anaxágoras había formulado una condicional cuya condición daba por absurda: «si hubiera múltiples cosas, cada una sería un ente de Parménides». A esto —dice Burnet— Leucipo habría respondido: «¿Por qué no?». Interpretamos nosotros: ¿por qué no poner la condición una vez aceptada la condicional? Pues el centro

del asunto, como expusimos al tratar de Meliso, reside en esta condicional. ¿Es posible hablar de Seres de Parménides en el contexto (condición) de la multiplicidad? No, y ya tratamos de demostrar como la condicional de Meliso sólo podría tener, en ortodoxia eleática, un sentido dialéctico: «si hubiera múltiples entes, cada uno de ellos sería un ente de Parménides, es decir —sobre todo si lo suponemos infinito— absorbería a los demás y nos reconduciría a la unicidad del ser». También es cierto que en un argumento dialéctico, en el sentido de Aristóteles, la condicional puede conceder ya tanto al adversario (para absorberle) que le abre camino. Y acaso pudiera verse en el argumento de Meliso la sombra de una duda, que obligase a atribuir una urgencia singular al atributo de la infinitud del Ser. En todo caso, en el contexto de Meliso, el atomismo no podía configurarse sin una previa negación del atributo de la infinitud: los átomos debían ser finitos y debía existir el vacío entre ellos (el infinito reaparecerá en el número de los átomos —infinito discreto— y en el infinito dimensional del vacío —un infinito continuo). En este sentido, y tal como estamos interpretando el alcance de la condicional de Meliso, es evidente que presentar al eleático Meliso como prefigurador del esquema atomístico prueba demasiado, precisamente porque esos múltiples entes son incompatibles con la infinitud de cada uno de ellos. No podemos pensar «átomos de Meliso» y sería preciso comenzar por presuponer una vuelta a la tesis de la finitud de Parménides. Ocurre aquí como con Empédocles: que la expresión «concepción eleática del ser» es muy confusa y contiene momentos disociables; se utiliza abusivamente, *pars pro toto*. En Empédocles vimos como aquello que verdaderamente se mantenía del eleatismo era el «principio de conservación» —y la forma positiva o alternativa del univocismo, el «principio de gravitación lógica». En el atomismo parece que se mantiene otra propiedad del ser eleático, la indivisibilidad o insecabilidad del ser. Pero esta «propiedad» es una expresión que podría recibir un sentido muy diferente, porque se refiere a la misma composición lingüístico-conceptual del nombre de «átomo». Es Aristóteles quien probablemente ha dado a esos corpúsculos finitos, incluso pequeños (llamados μικρὰς οὐσιας por Simplicio, en una obra que transcribe un supuesto escrito del joven Aristóteles sobre Demócrito, e incluso μορφαι, «formas», σχήματα, «esquemas» y aún ἰδεαι, «Ideas», figuras, con palabra que evoca a Platón: Demócrito habría escrito una obra titulada Περὶ ἰδεῶν, según informe de Sexto Empírico, *Ad. Mat.*, VII, 137), el nombre de *indivisibles, insecables* (ἄτομα σώματα, *De Caelo*, 303 a; ἀδιαίρετα). Esto es lo que en abstracto produce la impresión de que los atomistas están reconociendo directamente propiedades del Ser eleático. Pero si fuera histórica la conexión entre Anaxágoras y Demócrito, el término ἄτομος podía re-

sumir la crítica a Anaxágoras: las partículas infinitesimales no pueden constituir nada útil para una teoría física (Sinnige). En resolución: la Idea de *Atomo* no procede tanto de la descomposición del Ser eleático cuanto de la polémica con Anaxágoras (posterior a Zenón de Elea) que puede analizarse en un contexto similar al de la tesis y antítesis de la segunda antinomia kantiana. Mucho más próximo al eleatismo, nos parece, está el atomismo en virtud de otro rasgo que no es precisamente el de la indivisibilidad, asociado al nombre de átomo, a saber: el univocismo, un univocismo que quiere mantenerse al margen de los entes. Porque los átomos son múltiples (innumerables o infinitos en número, un infinito que sin embargo debe suponerse dado en acto, como se daba en Anaxágoras) pero a fin de cuentas consisten todos ellos en un único género de materia (M_1) aún cuando se diferencian por su figura. Es un univocismo de signo diverso al univocismo eleático; es un *formalismo* pero que en tanto niega la heterogeneidad interna (expresada en la categoría de la cualidad: «heterogeneidad cualitativa» de los elementos de Empédocles y de las semillas de Anaxágoras) se aproxima al univocismo. La llamada «reducción cualitativa» del Ser atomístico no es otra cosa sino la realización de este univocismo.

No es una tesis obvia y sencilla —más que cuando sólo se consideran los aspectos más abstractos y groseros del caso— la tesis de la estirpe eleática del atomismo. Pero otro tanto hay que decir sobre su estirpe jonia. Gompertz, en líneas generales, defendió esta tesis, en un contexto positivista. El atomismo es para él, desde luego, la prefiguración más importante de la ciencia actual —la de su tiempo, en el que todavía no se había desintegrado el átomo de Mendeleiev— el diseño de la verdadera imagen cuantitativa de la realidad: «el atomismo es el fruto maduro del árbol de la antigua teoría de las sustancias cultivada por los fisiólogos jónicos». Gompertz reconocía, sin embargo, alguna influencia eleática (restringiéndola al orden de la distinción entre las cualidades aparentes y la sustancia inmutable) pese a que Parménides es el «investigador de la no naturaleza», «el creador de la paralización universal». Pero —reflexiona Gompertz— «tan maravillosamente se entrelazan los caminos del progreso intelectual»; sin que se detenga mayormente en analizar el proceso de tal entrelazamiento. También Sinnige, en sus agudos análisis, y operando con la oposición Ciencia/Metafísica, se inclina a la tesis del origen jonio del atomismo, atribuyendo a Aristóteles la responsabilidad de la tesis sobre el origen eleático. En cualquier caso se diría que quienes sostienen la tesis jonia —cuando «jonio» significa empirismo— tienden a buscar la fuente de la Idea de los átomos no ya en la «razón» (representada por el Ser eleático, virtualmente descomponible en infinitas partes) sino en la experiencia. No en la experiencia de los átomos que son, desde lue-

go, por su pequeñez, invisibles e intangibles, sino en otras experiencias cotidianas que pueden sugerir el modelo atómico: los granos de arena de la playa o las partículas del líquido perfumado que salen del pomo y transmiten el olor. «Una esencia —dice Gompertz explicando las experiencias que pueden suponerse a la base del atomismo— ha llenado con su perfume la estancia en que se hallaba guardada, pero nadie ha visto expandirse en el espacio las partículas que transmiten el olor, aunque el frasquito muestre en el transcurso del tiempo una disminución de su contenido. Estas experiencias y otras no menos frecuentes y comunes hicieron conocer que al lado de partículas invisibles y de movimientos invisibles, existían también caminos o vías invisibles que en muchos lugares interrumpen la continuidad aparentemente íntegra de los cuerpos». Por esto se diría que quienes buscan las fuentes del atomismo en la «experiencia» operan con el concepto de átomo como si fuera un concepto positivo (σχῆμά, μορφη, ιδεα) a diferencia de quienes buscan fuentes eleáticas, que propenden a ver esas formas como átomos, es decir, conceptos negativos, límites de un proceso de división.

4.—Tanto los argumentos de quienes defienden los orígenes eleáticos como los de quienes defienden los orígenes jonios del atomismo clásico parecen muy convincentes, aunque no estemos siempre muy de acuerdo en la interpretación del alcance de estas derivaciones. Desde luego, Demócrito conocía, con toda seguridad, las diferentes escuelas existentes, y, por consiguiente, sus propias Ideas sólo pudieron ser talladas enfrente de aquéllas, o utilizando sus propios materiales e instrumentos. La cuestión de fondo estriba, desde luego, en las coordenadas desde las cuales apreciamos el significado de estas corrientes que concluyen en el moldeamiento del atomismo clásico. Hemos considerado los ejes más a mano: Metafísica/Ciencia positiva. Pero estos ejes no creemos que puedan ser aplicados con fruto al caso del atomismo. Es una alternativa que justamente se rompe aquí porque —al menos desde la interpretación que presuponemos— precisamente el atomismo, como sistema filosófico, consiste en una suerte de identificación de ambas perspectivas, en la cual ambas desaparecen propiamente. Es una «ciencia» erigida en metafísica y una metafísica erigida en ciencia. Una ciencia en el sentido de una posición racional que se quiere mantener en una categoría muy precisa, la categoría de la corporeidad mecánica (M_1); es una metafísica en el sentido de que pretende reducir a los términos de esa categoría cualquier otro tipo de realidad y, en particular, la materia ontológico general (M). Por ello nos parece que ofrece mayor rendimiento en el análisis del atomismo la utilización de los ejes del materialismo filosófico, principalmente la oposición entre el *regressus* hacia la ontología general y el *progressus* hacia las forma-

maciones ontológico-especiales. *Regressus* y *progressus* considerados a partir de unos *principia media*, a saber, el mismo esquema de la multiplicidad discreta de los entes, tal como pudo haberle sido ofrecido a los atomistas no sólo por experiencias comunes (artesanales, incluida la práctica de la escritura alfabética) sino también por la doctrina pitagórica de las unidades-principio. Es muy importante la determinación del origen que *de hecho* haya podido tener el esquema atomístico como modelo de racionalidad combinatoria. En este contexto, tiene un valor insustituible la célebre comparación de la escuela, que nos ofrece Aristóteles, *(Met.* A 4, 985 b 4) entre los átomos y las letras: los átomos se diferencian por la forma (σχῆμά) como la «A» y la «N». Por el orden (τάξιν) como «AN» y «NA»; y por la posición (θέσιν) como «Z» y «N». Porque esta comparación puede ser más que una simple ilustración didáctica de una teoría ya constituida: puede estar en los orígenes mismos de la racionalidad atomística. La escritura alfabética (de un idioma no aislante, como el chino) supone un análisis del lenguaje hablado a nivel de fonemas y de monemas cuya importancia en el desarrollo de la racionalidad es ciertamente incomparable. Las relaciones del atomismo con la escritura alfabética son en cualquier caso muy profundas: desde la formulación química, hasta la Genética de nuestros días (los «códigos genéticos» que han introducido el esquema atomístico en el campo de la herencia, se han guiado precisamente por la experiencia de la escritura alfabética: los nucleótidos son letras, palabras de tres letras son los ácidos nucléicos y las frases son los genes). La escritura silábica, ya conocida en las tablillas micénicas (el lineal B, mal adaptado al griego primitivo) perdida a raíz de las invasiones dorias, fue redescubierta hacia el siglo IX a. d. C., tomada de los fenicios. Había ahí un paradigma, todavía nuevo, cuya influencia en el atomismo pudo ser ciertamente decisiva. No se quiere con esto insinuar que los conceptos atomísticos puedan *reducirse* a una especie de emblema de la escrituda alfabética, puesto que es esta misma escritura la que se *absorbe* más bien los esquemas atomísticos.

Ahora bien, lo verdaderamente importante comienza (una vez establecidas, de un modo más o menos hipotético, las condiciones sobre la génesis del modelo atomístico de racionalidad) con el análisis del proceso en virtud del cual este modelo comienza a ser configurado en el *progressus*, como un modelo corpuscular (mediante la identificación de las unidades discretas con corpúsculos), con las pretensiones de cubrir a la totalidad del mundo de las formas, y en el *regressus* como el único modelo que, en cuanto incluye el vacío, debe cubrir la materia ontológico general *(M)*, es decir, aquellos lugares que otros sistemas configuraban por medio de conceptos tales como *ápeiron*, *physis*, *Ser*, incluso *Nous*, *divinidad*. El *regressus* y el *progressus* cons-

tituyen en el atomismo clásico un movimiento circular único, cuyas fases se realimentan. Y este proceso no se reduce a un conjunto ciertamente muy rico de afirmaciones, sino que incluye internamente un conjunto no menos abundante de negaciones. Afirmar que los corpúsculos son aquello en lo que se resuelven los colores o los sabores, es decir, las cualidades que se llaman secundarias (M_2) es tanto como negar que las cualidades sean objetivas y que ellas y sus contrarias estén en las cosas, como pensaba Anaxágoras. El sabor ácido (ἁλμυρός) se reduce al choque de los átomos grandes y puntiagudos sobre nuestra lengua, mientras que el sabor amargo (πικρός - χυλύς) se reduce al contacto de los átomos pequeños, lisos y esféricos. Afirmar que los corpúsculos son aquello en lo que se resuelve la última realidad objetiva, es negar que ésta pueda ser *Nous*, Dios, pero también cualquier cosa distinta de M_1. Así mismo es negar la unicidad del ser por un lado y las causas teleológicas por otro. Es negar el monismo cósmico (la totalidad de átomos infinitos en un vacío infinito, ya no tiene unidad, es *ápeiron*, y de Cosmos sólo puede tener el nombre). Pero cuando se niega el monismo cósmico, se está negando no en nombre de una crítica a la Metafísica, sino en nombre de una Metafísica dogmática, formalista y univocista, porque reduce todo el sentido del ser al de la corporeidad. También, es cierto, se dice, que el vacío *es*, pero su ser consiste en no ser (μή ὄν). Ahora bien: no solamente aquellas afirmaciones, sino sobre todo estas negaciones, son demasiado profundas como para que podamos explicar su soldadura como resultado de un simple «automatismo lógico-formal». Este automatismo tiene, en todo caso, que haber encontrado el terreno preparado para poder seguir adelante. En la determinación del modelo discreto como modelo corpuscular, han tenido parte, sin duda, las influencias jónicas, la atención hacia los fenómenos físicos —los meteoros, es decir, los objetos suspendidos en el cielo, los eclipses, la generación y corrupción de los animales— pero en las negaciones que este mismo modelo corpuscular comporta en su funcionamiento, es preciso recurrir a un cambio de ámbito mucho más profundo. El modelo corpuscular implica, en efecto, la eliminación de las formas del mundo fenoménico, como si fueran apariencias de los sentidos (al modo de Parménides o de Heráclito). No se trata de alojarlas, por lo menos, en la conciencia *(M_2)*, al modo cartesiano, sino de declararlas engañosas, como hacía Parménides con las formas todas. «Lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, existen por convención (νόμῳ) al igual que el color; realmente (ἐτεῇ) solamente existen átomos y vacío (ἄτομα καὶ κένος)» según nos dice el informe de Sexto Empírico.

Ahora bien: al caer los colores, los sabores, los sonidos —es decir, las cualidades secundarias— en el dominio de lo convencional, con la connotación de engañoso y pasajero, no solamente se está prefigurando

una futura abstracción sobre la cual Galileo iba a edificar la mecánica. Esta prefiguración es una relación aún muy lejana y el significado del atomismo clásico no puede históricamente medirse sólo por esa relación. No tratamos de negarla: nos limitamos a afirmar una configuración más cercana operada por el modelo corpuscular, a saber, la trituración de toda formación objetiva que esté ligada a esas cualidades engañosas. Particularmente cuando también se cierra el camino a la fundamentación de esas formaciones objetivas en zonas más profundas de la realidad, en tanto se está negando (en el *regressus*) que la realidad sea algo más que esos corpúsculos.

Pero si consideramos que las formaciones objetivas ligadas a esas cualidades engañosas se extienden prácticamente por la totalidad del *mundus adspectabilis* —el arte y los valores estéticos, lo bueno y lo malo, el dolor y la alegría, la finalidad y la virtud, la justicia y la injusticia— comprendemos que el atomismo clásico, bajo el aspecto de un esquema meramente cognoscitivo de lo real, encierra una disciplina rigurosísima que raya con el nihilismo más radical, porque declara negativo y engañoso, no solamente a los dioses, sino también al firmamento, al paisaje del hombre, a las costumbres, y a lo sumo, sólo deja incólume la realidad individual de mi propio cuerpo, como agregado de átomos que son raspados por otros átomos puntiagudos o redondos. En el fondo del atomismo clásico obra quizá la disciplina reduccionista de todas las cosas que tienen que ver con la praxis humana a la subjetividad corpórea (al buen humor, εὐθυμια, en el mejor de los casos) porque nada que no sea un átomo o movimiento de átomos existe realmente, salvo como apariencia subjetiva. Pero este reduccionismo del *mundus adspectabilis*, y, en particular, de toda formación configurada en el espíritu objetivo, a la individualidad corpórea (a su vez resuelta en los conglomerados de átomos invisibles) ya no es una disciplina que pueda entenderse en el contexto de la Metafísica cósmica. Más bien nos remite a las proximidades del nihilismo de Gorgias, al que se le ha suprimido lo que pueda encerrar de trágico o, mejor aún, al escepticismo (escepticismo si se le compara con las evidencias socráticas) más moderado de Protágoras. Desde luego, las doctrinas que Demócrito ofrece sobre el origen, desarrollo y alcance del microcosmos humano, de la teoría de la cultura, tienen muchos puntos de contacto con el mito que Protágoras cuenta en el diálogo platónico (320, c), como ha observado, por ejemplo, Nestlé *(Historia del Espíritu griego,* capítulo VIII): los hombres vivían separados pero luego se vieron obligados a unirse para defenderse de las fieras; de los animales aprendieron las artes (de la araña, el tejido, de la golondrina, la edificación). La importancia que Demócrito atribuye a la educación está enteramente de acuerdo con sus principios: lo que existe por convención, y no por naturaleza, procede del condicionamiento (diría-

mos hoy) no del patrimonio genético. «La naturaleza y la educación están emparentadas; la educación transforma al hombre y al transformarlo obra al modo de la Naturaleza» (frag. 33).

Desde estos puntos de vista, difícilmente podríamos clasificar al atomismo clásico como un sistema metafísico más al lado de los grandes sistemas de Metafísica cósmica. El atomismo clásico nos remite a la gran fermentación crítica contra la Metafísica, representada por los sofistas, y principalmente, por Protágoras y Sócrates.

5.—Pero Protágoras y Sócrates son dos sofistas cuyas orientaciones son diametralmente opuestas: la sofística es un concepto el mismo sofístico. Como concepto positivo, histórico-cultural, hay que recogerlo en su reducción sociológica, la que nos entrega a los sofistas como «profesionales» de una cultura superior de la que hay demanda en el gran mercado mediterráneo en que Atenas se ha convertido (una demanda global y una demanda diferencial) en el momento en que, victoriosa de los persas, se convierte en el centro de atracción de la periferia de las colonias, en donde ha brotado la Ciencia y la Filosofía. Pero la sofística, no ya en su momento «sociológico corpuscular», sino en su momento «cultural-ondulatorio», es un concepto equívoco. Incluye, desde luego, un nuevo giro de la Filosofía precisamente porque también incluye la antifilosofía, la erudición (gramatical, etnológica) pero también la oratoria, la literatura, como oficio propio de una clase que prefigura a lo que mucho más adelante se llamarán «los intelectuales». Y que no solamente no son filósofos —ni tampoco científicos— sino que no quieren serlo: ni los filósofos, ni los científicos son propiamente intelectuales. Los acusadores de Sócrates, por ejemplo, eran sofistas intelectuales: Melitos, poeta, Licón, retor. Si nos atenemos a las tres clases de discursos (λογοι) que Gorgias distingue —el de los astrónomos, el de los poetas y escritores y el de los filósofos— diríamos que los acusadores de Sócrates son «intelectuales», es decir, cultivadores del «segundo logos», del que nos habla el autor del *Elogio de Helena*, sofistas. Calicles, en el *Gorgias* platónico, es un paradigma de esta actitud antifilosófica: Calicles representa la crítica a la Filosofía crítica, desde la perspectiva del hombre «maduro» y adaptado, a quien le parecen cosas de niños andar planteando cuestiones como las socráticas: sabe lo que hay, conoce las reglas del juego y basta. Estos hombres, si son hombres cultos, gozarán incluso con Isócrates, con Demócrates el historiador, con Polícrates, pero seguramente hubieran aborrecido no sólo a Sócrates, sino a Protágoras. Sin embargo, la actitud global de la nueva forma de conciencia crítica se teje entre todos, dentro a su vez de un proceso social y cultural más complejo. En este proceso figuran también los propios sistemas metafísicos de los maestros, algunos muy cercanos aún, como Anaxágoras. El sentido general

de la reacción ante esta Metafísica cósmica es acaso común, en su momento negativo. ¿Qué tiene que ver mi ciencia del mundo metafísico o macrocósmico (por otro lado hipotética, pues los sistemas metafísicos se destruyen unos a otros) en relación con las cosas del mundo más cercano, del microcosmos? Suele formularse esa pregunta en los siguientes términos: «¿Qué tiene que ver la Metafísica o la Cosmología con la moral, con las humanidades?». Porque —se dice— lo que interesa ahora es el «hombre». Pero esta fórmula es insuficiente. Porque el hombre no es tanto ahora una región, una parte más del universo que ha suscitado un especial interés, quizá por la cercanía —como si los metafísicos lo hubieran desconocido— cuanto un todo (un microcosmos) desde el cual quiere verse al Cosmos mismo, y si ello no es posible, dejar de verlo, sin apenarse por ello. Tal es la inversión fundamental de la nueva época, de la «segunda navegación», en frase platónica: no es tanto y siempre un interés por el hombre —como un objeto más del mundo, a la manera como podía haberse suscitado un interés por los hiperbóreos o por el séptimo planeta— cuanto un interés universal, un racionalismo crítico que, por tanto, comienza practicando la reducción crítica (psicológica, etnológica, sociológica) de la Metafísica anterior, así como de los valores de todo tipo, y pone en primer plano las cuestiones lógicas, es decir, lógico-trascendentales, epistemológicas. Comienzan a diferenciarse, cuando el material ya ha ido sedimentándose, las ciencias, las técnicas, la Filosofía. Este proceso crítico, en este momento negativo de la crítica, admite dos direcciones opuestas que personificamos en Protágoras y en Sócrates.

Protágoras procede según la reducción subjetiva: todo es relativo a los animales, a sus órganos de percepción, a sus intereses. Desde luego nada es bueno o malo en sí. Todo lo bueno es útil: no será, acaso, útil a ningún hombre, pero será útil a un buey, a un caballo o a los peces. El aceite, dice Protágoras, es malo para las plantas y hace daño a todos los animales, salvo al hombre, cuya piel fortifica. Cierto que de todo esto no se sigue necesariamente un simple individualismo, cuando se supone que todos los hombres son iguales; pero de hecho el individualismo, o el racismo están al paso. La actitud de Protágoras, pese a sus contextos democráticos, equivale a un etnologismo que puede tener un signo mucho más reaccionario que la actitud de Sócrates. Protágoras dice que la virtud (la virtud, no como algo único, ni siquiera homogéneo, como una barra de oro respecto de sus partes homeómeras —sino heterogéneo, como el rostro respecto de la boca, la nariz o las orejas) es enseñable; Sócrates niega esta tesis. ¿Qué hay en el fondo de esta famosa oposición? Aparentemente Protágoras es el demócrata y Sócrates es el portador del viejo prejuicio aristocrático según el cual la virtud viene por la sangre. Pero con esto se olvida que

es Sócrates el que plantea la paradoja de que los hijos de hombres ilustres no suelen ser virtuosos. Asimismo, se olvida que la tesis de Protágoras podía estar motivada no tanto por una actitud democrática, cuanto por simples necesidades del oficio: es una cuestión de propaganda decir que la virtud se enseña cuando se vive de la enseñanza. Otro tanto podía decirse de la iniciativa de Protágoras, realmente democrática, sobre la institución de la enseñanza a cargo de la ciudad, en la colonia de Turium de cuya legislación le encargó Pericles. En realidad, lo que ocurre es que aquello que Protágoras dice que puede enseñarse, son las rutinas, las costumbres, los idiomas, cosas cambiantes, porque no hay nada más; mientras que Sócrates no se conforma con esa reducción y defiende unos principios normativos, universales —el μέγιστον αγαθόν— y sabe que por encima de los intereses individuales, psicológicos, existen unas Ideas, un «Espíritu objetivo» que no es enseñable de sujeto a sujeto, porque es la condición que envuelve a toda subjetividad, lo cual oscurece toda la aparente claridad de los planteamientos sofísticos. Esta es la razón por la cual es preciso, desde la subjetividad en la que se está implantando, discutir y buscar esas Ideas suprasubjetivas, porque esa discusión e investigación es precisamente el mayor bien para el hombre, en la medida en que la discusión e investigación están ya movidas por esos designios, puede decirse que lo objetivo ya nos ha liberado de la subjetividad. «Y si digo que el mayor bien para el hombre (μέγιστον αγαθόν) es precisamente hablar y discutir todos los días acerca de la virtud y los otros asuntos sobre los que me habéis oído dialogar y examinar con los otros, y que una vida sin este examinar no es digna de ser vivida por el hombre, si digo esto, todavía me creéis menos», dice Sócrates en la *Apología* platónica. «Y, sin embargo, las cosas son como os digo, ciudadanos, aunque no es fácil persuadiros de ello».

Desde una misma actitud crítica se diría que estamos ante dos direcciones contrarias: o bien la reducción de todas las cosas a la medida subjetiva de la clase social, del grupo, incluso del individuo («el hombre es la medida de todas las cosas») o bien esta medida («corpuscular») aparece a su vez como mensurada por Ideas objetivas, por sistemas o estructuras, que no son convencionales, que están «por encima de nuestra voluntad». La primera dirección se resolverá siempre, tarde o temprano, en un escepticismo, en la democracia individualista, en un subjetivismo, muy necesario como catártica pero corrosivo él mismo. Todo es convención y apariencia, la única medida es el individuo, la propia opinión, y todo lo que no tenga conexión inmediata con la esfera de la utilidad subjetiva (por ejemplo la metafísica, la cosmología...) será declarado inútil o simplemente una opinión más. La segunda dirección también ha realizado la crítica a la metafísica cósmica. Sócrates, en el *Fedón* sabe, como Protágoras, que la sabidu-

ría de los fisiólogos sobre los meteoros o los cielos no enseña gran cosa sobre la virtud. Pero, en cambio, no podrá permanecer en el círculo de la subjetividad: sabe que este círculo pertenece a otros círculos más amplios y este saber le irá conduciendo de nuevo hacia esferas más dilatadas que alcanzarán incluso a las esferas astronómicas, que se había comenzado por dejar a un lado. Desde su perspectiva de retórico, Gorgias (o el autor de *Elogio de Helena)* ya había advertido que la retórica, como arte productor, mediante el *logos* (discurso) de la persuasión —arte no menos eficaz que la violencia, puesto que «el *logos* es un gran dominador que con el más pequeño e invisible de los cuerpos (¿el aire?) concluye las obras más divinas»— no sólo se mueve por los caminos del *logos* humanístico. Y en primer lugar, Gorgias pone nada menos que el *logos* astronómico, porque los discursos de los astrónomos, digamos de los astrólogos, «destruyen o colocan una opinión en lugar de otra y hacen aparecer a los ojos de la opinión cosas increíbles e invisibles». Desde la propia reducción crítica, por tanto, las cuestiones cosmológicas y ontológicas deben ser recuperadas: en el tercer lugar pone Gorgias al *logos* de los filósofos, en cuyos discursos «se pone de manifiesto que la rapidez de la inteligencia hace cambiar fácilmente la convicción de las opiniones». Platón es quien recorrerá esta dirección, señalada de vez en cuando por el socratismo. Demócrito en cambio —diríamos para cerrar un esquema— recorre la otra dirección que prolongaba la de su paisano Protágoras.

¿Cómo, se dirá, puede entenderse el interés de los atomistas clásicos por las cosas físicas, por los átomos, en el marco del relativismo de Protágoras? ¿No hemos presentado a Protágoras como el defensor de los sentidos, de las percepciones inmediatas, fenoménicas —frente a las abstracciones, a los puntos de los geómetras? Pero Demócrito es uno de esos geómetras, porque lo real existe, según él, no en las superficies engañosas que nos ofrecen los sentidos, que él ya no aprecia como Protágoras (la leyenda dice que se cegó para no distraerse) sino en un espacio vacío en donde se mueven unos átomos que son lo más parecido posible a puntos matemáticos —incoloros, inodoros, insípidos. Nos arriesgamos a dar la siguiente respuesta: Demócrito, como Platón, emprende el camino de retorno desde la reducción crítica representada por la sofística, hacia la ontología, incluso hacia la Metafísica. Pero Demócrito, a diferencia de Platón, habría estado afectado por el espíritu de Protágoras. En cierto modo, se diría, permanecerá prisionero en su evidencia: todo el mundo que nos rodea es relativo a nuestra subjetividad, se reduce a ella como una convención, como un fenómeno. Ciertamente, esto bastaba a Protágoras: no a Demócrito. Pero por otra parte, Demócrito comparte esa evidencia. En este supuesto la diferencia con Protágoras es que en lu-

gar de mantenerse en las apariencias, procede a eliminarlas, puesto que son apariencias, y el instrumento de esta eliminación sistemática es la teoría atómica. Superficialmente consideradas las cosas, Demócrito regresa a un mundo real, el mundo de las Ideas, como Platón. También para Platón, el mundo que nos rodea es un conjunto de apariencias, pero tales que detrás de ellas están unas Ideas que duplican precisamente al propio mundo aparente, lo fortifican y le prestan su sustancia. Pero las Ideas de Demócrito son los Atomos —fue Demócrito quien llamó *Ideas* a sus *Atomos*—, y bajo la forma de entes positivos, corpusculares, lo que está haciendo Demócrito es replegarse a la subjetividad de su puro pensamiento, que se apoya en esos corpúsculos imaginarios que ya no se parecen al mundo real. El pensamiento puro de Demócrito se alimenta, en su subjetividad, de esos corpúsculos míticos, a la manera como el pensamiento religioso de los poetas se alimentaba con los dioses antropomorfos.

Según esto, el atomismo clásico es la pulverización, pero no ya del Ser de Parménides, sino del mundo de las formas: es una disciplina de «enfriamiento» de este mundo. Lo que en sí es frío e insulso —los corpúsculos danzando en el espacio vacío— resulta estar lleno de sentido, como instrumento triturador. No es su uso *dogmático* (como sistema representativo, de reconstrucción del mundo, en el *progressus)* sino su uso *crítico*, en el *regressus* aquello que confiere verdadero interés filosófico al atomismo clásico. Sin perjuicio de otras derivaciones colaterales, el atomismo se nos presenta fundamentalmente —en Historia de la Filosofía— como una técnica de destrucción de lo real en partes tales que parecen destinadas no solamente a «enfriar» la realidad mundana, sino también a prohibir todo misticismo transmundano, a mantenernos en la superficialidad pura, la de unos corpúsculos suficientes para poder seguir alimentando estéticamente la voracidad del *entendimiento* puramente cognoscitivo. El atomismo clásico se nos aparece así, ante todo, como una moral, una moral que ha tomado el camino del nihilismo, que ha destruido objetivamente el sentido de todos los valores, y que se ha detenido en la representación metafísica del mundo que tras esa destrucción permanece en tanto que a su vez, es un instrumento para operaciones recurrentes de destrucción de las apariencias. No es una prueba, pero si un indicio de nuestra tesis —el atomismo clásico, objetivamente es ante todo el soporte de una moral y esto es lo que debía ser percibido por quienes lo tomaban en cuenta y lo adoptaban como doctrina— el hecho de que de los 298 fragmentos auténticos de Demócrito establecidos por Diels sólo 5 se refieren a Física: el resto tienen como tema las cuestiones morales.

Demócrito predica, pues, esencialmente la retirada de un mundo apariencial, se ciega después de haber declarado a los átomos como

invisibles, microscópicos (μικράς οὐσιας); pero como no hay otro, se marcha a un mundo ideal, el de los átomos, cuya función consiste precisamente en destruir el mundo de las apariencias, en demostrar que el mundo llamado real es precisamente un engaño. Desde este punto de vista, Demócrito está acaso tan próximo a una sabiduría de cuño oriental —¿el atomismo *Vaisesika?*— como podía haberlo estado Parménides. Esta perspectiva no es ciertamente la única. Porque si Demócrito se ha cegado, no se ha suicidado, ni ha anulado su pensamiento. Ha conservado del mundo de las apariencias la capa más delgada —la extensión, recortada en figuras, pura superficie, anverso absoluto— que le permitía sostenerse pensando según los patrones de la racionalidad matemática y física en los cuales, por tradición, está envuelto. Así es como la sabiduría de Demócrito se diferencia en todo caso esencialmente de cualquier forma de sabiduría hindú. *Demócrito ha sustancializado en forma metafísica los patrones mismos del conocimiento racional de los griegos.* El mundo atómico es el soporte mínimo de una conciencia gnóstica-categorial (científica) que únicamente se justifica por el pensamiento, por un pensamiento que lleva en si mismo, sin duda, la forma del pensamiento científico. El atomismo es así la Metafísica misma del conocimiento y del conocimiento científico erigido en Metafísica (porque no se atiene a una categoría ontológica sino que la eleva a totalidad única —como el propio principio y fin de todo valor), en un mundo que el conocimiento mismo ha reducido a la nada. «En medio de la noche infinita sólo ha brillado el relámpago del pensamiento, pero ese relámpago lo vale todo». Esta era la idea que ayer exponía Poincaré como hoy la expone Monod, o como la puede exponer cualquier otro científico gnóstico.

§3

El atomismo clásico como ontología general y como ontología especial

1.—El sistema del atomismo clásico es fundamentalmente una metafísica que brota de la confluencia dialéctica de fuentes jonias y eleáticas discurriendo por un nuevo ámbito, y no es una ciencia, ni siquiera la prefiguración clásica de la ontología de la futura ciencia natural. No solamente porque la inspiración de la teoría atómica es muy diversa de la que ha impulsado a constituirse al atomismo moderno —sino porque el atomismo clásico contiene en si mismo componentes suficientes para bloquear el desarrollo del atomismo científico. De hecho, debieron pasar más de veintitrés siglos para que, existiendo ya el atomismo clásico, se constituyese el atomismo moderno.

Este lapso de tiempo no se explica por motivos externos (el esclavismo antiguo, que hacía innecesario el desarrollo de la ciencia; el sombrío paréntesis medieval, «los mil años sin un baño» que decía Michelet), sino que en el atomismo clásico hay motivos internos estrictamente anticientíficos y no meramente científico-ingenuos o arcaicos. Con esto no queremos negar toda relación histórica entre el atomismo metafísico y el atomismo científico. Simplemente presuponemos que las relaciones entre el atomismo clásico y el atomismo moderno son de otro orden. La conexión entre ambos tuvo lugar por mecanismos más complejos que la simple conexión que pueda mediar entre un «esquema abstracto» y su «realización efectiva». El atomismo clásico fue, acaso, sobre todo, un modelo de racionalismo aritmético, de racionalismo compositivo con entidades discretas. Es decir, sirvió a la ciencia natural constituyente de vehículo del racionalismo pitagórico, encarnado ya en un plano físico (mecánico) —y con ello fue un modelo de eliminación sistemática en el campo de la construcción científica de términos, relaciones y operaciones no cuantitativas. Y esto, sin olvidar la posibilidad de que simultáneamente a la constitución del atomismo científico, componentes importantes del atomismo metafísico pudieran haber envuelto también a muchos científicos que subjetivamente se declaraban adeptos de la filosofía de Demócrito (o de Gassendi) y confundían esta metafísica con la propia ciencia que estaban edificando. Esta confusión explica también los límites del propio atomismo científico en manos de quienes, sustancializando sus átomos, se oponían al desarrollo mismo de la ciencia atómica, especialmente al reconocimiento de la posibilidad de la desintegración del átomo y, con ella, de la destrucción de la teoría atómica como concepción metafísica.

2.—El atomismo clásico como sistema metafísico, es una doctrina absolutamente universal, transcendental; el atomismo científico es una doctrina *categorial* y, en particular, es una doctrina química: es la doctrina característica de la Química clásica como teoría de los elementos químicos. El gran error estriba en dar por supuesto que la relación entre estas dos formas de atomismo es del tipo *género-especie*. Que bastaría aplicar el atomismo genérico al campo de la Química (cuando las condiciones objetivas estuviesen dadas) para que el atomismo científico echase a andar. De suerte que el atomismo genérico pudiese quedar considerado como una prefiguración abstracta (general) de algo más concreto y determinado (particular). El gran error procede de la ignorancia de que precisamente en el carácter universal del atomismo metafísico se encuentan los motivos que bloquean el desarrollo del atomismo categorial, concretamente químico. Por decirlo así, el atomismo metafísico prueba demasiado. Si toda realidad fuese atómica (en

el sentido antiguo) no sería posible el atomismo químico por la sencilla razón de que esta categoría sólo se constituye gnoseológicamente envuelta en otras categorías e ideas que atraviesan a sus términos, relatores y operadores, y que hacen posible que estos mismos puedan cerrarse en una construcción científica. No es oportuno desarrollar aquí estas cuestiones gnoseológicas. Me limitaré a indicar cómo el atomismo científico tuvo necesidad, para desenvolverse, de los conceptos continuistas implícitos en el concepto de síntesis química, que no es meramente la suma aditiva de los elementos; cómo el concepto de *elemento*, que es un concepto «esencial», capaz de ser dispuesto en una matriz autológica, desborda el corpuscularismo; de qué modo las operaciones químicas tales como *calentar*, *pesar*, son, en principio, continuas, etc. El mismo concepto de *mezcla* o de «enlace covalente» está más próximo a las nociones de Empédocles y Anaxágoras, a sus matrices de composición, que a las yuxtaposiciones de Demócrito, cuyos átomos no pueden combinarse consigo mismos. Del mismo modo, los conceptos continuistas de campo gravitatorio, de campo eléctrico, incluso de una materia prima, son ajenos al corpuscularismo de Demócrito. Por otra parte, el atomismo metafísico implicaba un número infinito de formas de los átomos, mientras que el racionalismo químico exigía que ese número fuera finito. El atomismo científico sólo podía desarrollarse, no ya cuando teniendo como modelo general el atomismo metafísico se dispone a proceder a aplicarlo al campo químico, sino cuando precisamente sabía (ejercitativa o representativamente) que hay otras categorías (físicas, lógicas) cuya estructura no es atomística, es decir cuando precisamente se estaba destruyendo el atomismo metafísico. El átomo químico incluye en su interior componentes no atomísticos (en el sentido de Demócrito, la simple extensión) y en su exterior, del mismo modo, un marco no atomístico, que se ha ido recuperando al ritmo mismo del desarrollo de la teoría atómica hasta culminar con la ruptura del átomo y su inserción en el concepto de *campo*, en los conceptos de la mecánica ondulatoria.

El atomismo científico es esencialmente la gran realización de la Química clásica. Diríamos que la Idea central para el atomismo científico, es la Idea de *elemento* —y no la idea de *átomo*. Pero la Idea de elemento es una Idea química, más que física. Por ello, no es del todo correcto poner, como eslabón entre el atomismo metafísico y el atomismo científico a figuras tales como Galileo, transfiriendo su prestigio de físico a su significación en la Historia de la Química. Galileo es uno de los creadores de la Mecánica científica, pero su química no era mucho más avanzada que la de Demócrito. En la Historia del atomismo científico figura como precursor, mejor que Demócrito, Empédocles, por su Idea de *elemento*, mucho más próxima a los elementos de la ciencia química de lo que puedan estarlo los *átomos* de Demó-

crito. Los cuatro elementos de Empédocles, por su número finito, y por su naturaleza, están más cerca del racionalismo de la Química clásica que de los infinitos átomos de Demócrito. Y los alquimistas que aislaron el mercurio o lo trataron como elemento («generador de las propiedades metálicas») y el azufre («propiedad de combustibilidad») están más en el curso del atomismo científico que el propio Galileo. Sin duda, los esquemas corpusculares (atomísticos) procedentes de la Física (principalmente, de las investigaciones sobre gases) han acompañado esencialmente al proceso de constitución del atomismo científico, pero en modo alguno representan su verdadera fuente, como sugiere Kuhn. Kuhn dice que el atomismo científico brota al producirse un «cambio de paradigma» en la Química antigua (presidida por un paradigma capaz de discriminar sólo mezclas y combinaciones, el paradigma de la *afinidad* —digamos— el *Amor* de Empédocles), a saber, cuando ésta comienza a ser organizada desde paradigmas «meteorológicos», procedentes de la ciencia de los gases (Dalton). Ahora bien: el concepto de «paradigma» de Kuhn es muy confuso, porque «paradigma» no es en Kuhn otra cosa sino la ciencia global, designada según el aspecto que conviene a cada caso (unas veces son *paradigmas* los términos, otras los relatores, los operadores, los principios, los postulados, los modelos...). Por este motivo, bajo la fórmula «cambio de paradigma», se nos ofrece, más que el análisis del proceso de desarrollo de una ciencia, la constatación de que este desarrollo ya ha tenido lugar. Se da por supuesto el desarrollo, o la innovación y se los designa como un «cambio de paradigma», especificado en cada caso según convenga, y generalmente según las «asociaciones» que el historiador disponga en cada momento. Desde la teoría del *cierre categorial*, la perspectiva es muy distinta. El camino hacia el atomismo científico supone, desde luego, la movilización de esquemas físicos, pero no exclusivamente de aquellos que proceden de la teoría de los gases, como si fuera preciso «cortar» con los paradigmas de la *afinidad* (la *atracción* empedoclea). Más bien, lo que es preciso es reconocer los esquemas físicos que han sido capaces de conectarse con el campo de las *configuraciones* cada vez más próximas a los *elementos*, con los cuales llegarán a confundirse (el sulfato de sodio o sal de Glauber; el ácido bórico o sal sedante; el fósforo, el platino, etc.). En este sentido, ocupa un lugar central en el desarrollo del atomismo moderno la *Optica* de Newton, en cuya *Query 31* se plantea la cuestión de la aplicación de la Idea de atracción gravitatoria (muy próxima, por cierto, al concepto de *afinidad)* a los corpúsculos, especificados ya «químicamente» (las partículas ácidas son atraidas violentamente por las partículas metálicas, etc.). Es aquí donde se puede decir que se produce la intersección entre Empédocles y Demócrito. Y sólo cuando las *configuraciones* van mutuamente segregándose a escala cada vez más próxima de los elementos químicos

efectivos, el esquema atomístico podrá ir tomando forma. En este proceso ocupa un lugar verdaderamente central la función de los *relatores* específicos y de los *operadores:* que las composiciones de configuraciones produzcan calor o que no lo produzcan, etc. Nada decimos, pues, hablando de un «cambio de paradigma». Lo que ocurre es, más bien, que los *relatores* adecuados al campo de la Química se van perfilando cada vez más, simultáneamente al proceso de determinación de los términos. El principal relator es seguramente el peso, y por tanto, la balanza —mediante la cual, a su vez, se redefinirán los términos del campo químico. En este contexto podemos apreciar la profunda significación gnoseológica de la obra de Lavoisier, en lo que concierne a su tratamiento del peso de las sustancias químicas. Todo término del campo químico debe tener un peso y las relaciones entre términos son relaciones entre pesos (relaciones establecidas por la balanza). Esto supone eliminar la noción de «sustancias imponderables», supone desprenderse de la concepción del flogisto y de la teoría de los pesos negativos (todavía en 1763, Chardenon decía que el flogisto disminuye la gravedad absoluta de las sustancias físicas). El campo de los términos de la Química (los elementos) sólo podía cerrarse categorialmente por el intermedio de operaciones y relaciones en principio continuas (medir y pesar) sin perjuicio de que, en su escala, los resultados que arrojasen las mediciones fueran discretos. La balanza fue el principal operador o relator de la Química clásica: con la balanza identifica Lavoisier el oxígeno. Y fue el peso (propiedad que servía aun a Epícuro para que los átomos cayesen «hacia abajo», es decir, para no combinarse) la principal relación que condujo al «cierre químico»: a la ley de las proporciones constantes de Proust (1755-1826) y a la ley de las proporciones múltiples de Dalton (1766-1844). Dalton estableció que cuando el oxígeno se combina con el hidrógeno pueden aparecer cinco óxidos distintos, de suerte que los diferentes *pesos* del oxígeno que se combinan con cien partes de hidrógeno se relacionan como 1:2:3:4:5. Dalton fue precisamente quien vinculó las nociones de *elemento* y de *átomo*, digamos: Empédocles y Demócrito. Lo que significó para el atomismo científico la apelación al esquema atomístico es algo que debe ser pensado en el contexto de los *elementos* de Empédocles y a través de ellos. Algo así como el instrumento para multiplicar estos *elementos*, dentro de un número finito y bajo (manejable) así como también para reducirlos a sus relaciones cuantitativas (el peso) —al oficio auxiliar de algo así como un modelo atómico de perlas— pero en tanto que dados en el seno de otras relaciones y operaciones continuistas del *Amor* y del *Odio*, o como decían los primeros químicos, de la «afinidad» y la «repulsión». No se trata, digamos, de transformar los elementos en átomos, sino los átomos en elementos. Según esto, el atomismo habrá sido la constante amenaza crítica a quie-

nes practicaban dogmáticamente con los cuatro elementos de Empédocles. Quienes escuchaban de boca de Lucrecio que la *tierra* y el *fuego* son «mortales» como el *aire* y el *agua*, y que ellos mismos, una vez descompuestos, pueden recomponerse y aumentarse (*De rerum natura* Libro V, 234 sgs.) no podían menos de tener planteada ya la posibilidad de una reorganización de sus esquemas —cuyo interés químico se mantendrá siempre que esas partes de los cuatro elementos, previstas por los atomistas, fuesen, antes elementos, aunque más numerosos que átomos.

El atomismo metafísico, en resolución, contiene componentes esencialmente anticientíficos, principalmente la reducción de los elementos-átomos a corpúsculos dotados únicamente de propiedades mecánicas, a simples bolas rugosas o lisas las cuales, precisamente por serles negada cualquier otra posible determinación, no podían ni siquiera soportar las exigencias que reclaman los términos del campo de la Química clásica. El atomismo clásico permanece, con respecto al camino de la ciencia, en la misma situación que la aritmología gnóstico-pitagórica con respecto de la ciencia matemática. El atomismo antiguo no está en el camino de la ciencia, que deberá encontrarlo por otro lado. El atomismo metafísico es tan solo una ciencia ficción.

3.—El atomismo clásico no está inspirado tanto (suponemos) por el espíritu científico cuanto por el espíritu metafísico. Si bien, ciertamente, el de una metafísica que se enfrenta a la metafísica monista y la destruye en su propio terreno. El atomismo clásico se opone al monismo cósmico en el terreno mismo de la metafísica general, pero sobre la base de «superponer» una forma especial de materialidad (M_1) a la materia ontológico general (M), con lo cual se mantiene en el univocismo más riguroso. Lo que es, el Ser, es el ser corpuscular. El atomismo clásico ha formulado estas negaciones bajo la forma de tesis positivas: particularmente bajo la forma de la afirmación del *ápeiron* como no ser, identificado con el vacío, y declarado como una forma especial de ser. «Leucipo y su compañero Demócrito —nos dice Aristóteles (*Met.* A 4 985 b 4)— sostuvieron que los elementos (στοιχεῖα) son lo lleno y lo vacío (τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν) a los cuales llamaron Ser y no-Ser (λέγοντες τὸ μὲν ὄν τὸ δὲ μὴ ὄν)... como el vacío existe no menos que el cuerpo se sigue que el no ser existe no menos que el ser. Ambos constituyen las causas materiales (αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα ὡς ὕλην)». Ahora bien: erigir al vacío en no-Ser y, apoyándose en la existencia del vacío (corpuscular), hipostasiarlo (es decir: imaginarlo como un infinito, como si pudiera ser pensado previamente a los átomos, como un receptáculo), establecer que el no-Ser existe, es cometer unos contrasentidos tales que sólo pueden ser tomados en serio cuando se les interpreta dialécticamente, a saber, como una for-

ma de negar toda aproximación a la Idea de materia, declarando al *ápeiron* idéntico al no-Ser (literalmente: aniquilándolo) y declarando al Ser idéntico a lo lleno. Dada esta situación límite de los conceptos podría también decirse que el atomismo clásico ha llevado al límite el analogismo del ser y ha formulado su equivocación más profunda al considerar como modos de ser a *lo lleno* y a *lo vacío*. Pero esto sería cuanto al *ejercicio* de su pensamiento. Cuanto a su *representación*, como lo lleno es ser unívoco corpuscular, y lo vacío es no ser, el ser de este no ser puede entenderse como un modo de ser que consiste en no ser y, por tanto, que no *equivoca* al ente.

El atomismo es una metafísica general por la sustantivación de lo lleno como materia ontológico general y por la sustantivación del vacío; es la crítica a la metafísica especial, al monismo cósmico, por su tesis del espacio infinito, en el que desaparece la posibilidad de hablar de la unidad del *Cosmos*. El atomismo clásico, en este punto, constituye ya la crítica más certera que desde dentro haya podido recibir la metafísica del monismo cósmico. Demócrito ha enseñado que los mundos son innumerables. En cierto modo, no está haciendo sino extraer las consecuencias del pitagoreismo, una vez retirada toda causa extrínseca, todo demiurgo, toda unidad suprema, como mítica. El atomismo clásico se erige así en la contrafigura del continuismo de Anaxágoras. Para utilizar las fórmulas platónicas de *El Sofista:* «Si Anaxágoras ha enseñado que «todo está en todo» —haciendo imposible el pensamiento racional (por ejemplo: si la causa de la erupción de este volcán fuera el universo íntegro, reconocerlo sería lo mismo que negarnos a buscarle una causa, porque la causa supone un principio de discontinuidad). Demócrito pudiera ser el defensor de la tesis según la cual «nada está en nada» Es decir, que no hay ninguna razón por la cual los átomos deban ser así más que de otro modo, y deban componerse de este modo más que de otro. Demócrito parece, en efecto, que debiera defender la tesis del azar, que es también incompatible con el pensamiento racional. Así pensó Aristóteles: «Hay algunos —dice en *Física* B 4, refiriéndose a los atomistas—, que atribuyen al azar τὸ αὐτόματον la causa tanto de este firmamento como de todos los mundos; pues del azar proceden el remolino y el movimiento (ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γενέσθαι τὴν δίνην και τὴν κινησιν).

Sin embargo Demócrito (según Laercio) como antes Leucipo (frag. 2 de Aecio) ha enseñado que nada sucede por azar, sino que todo sucede por una razón y por obra de la necesidad: «πάντα τε κατ'ἀνάγκην γίνεσθαι» —dice Demócrito «porque la causa del nacimiento de todo es el remolino (δινη) al que llaman necesidad».

Nos encontramos aquí con una contradicción entre unas afirmaciones explícitas de los atomistas («no existe el azar, todo es obra de la necesidad») y unas afirmaciones que hemos creído poder formular

como tesis características de la metafísica general del atomismo («el espacio vacío es infinito, no existe ninguna causa extrínseca de la unión de los átomos y éstos se reúnen al azar») y que hemos apoyado con la autoridad de Aristóteles. Pero esta contradicción ¿no es una contradicción del propio atomismo metafísico? ¿Estamos ante un caso similar al que nos planteó el *Nous* de Anaxágoras en cuanto causa del movimiento de la *Migma?* La contradicción puede ser resuelta atendiendo a la distinción de base —ontología general y especial. Desde la perspectiva de esta distinción, el atomismo clásico no se presenta como contradictorio, aunque, eso sí, el análisis ontológico general del atomismo clásico manifiesta el carácter gratuito de su metafísica general y exhibe sus peticiones de principio.

Para comprender cómo la metafísica de los átomos puede ser a la vez una filosofía del azar absoluto (del indeterminismo) y una filosofía determinista (según un riguroso necesarismo mecánico), basta tener en cuenta que los átomos pueden considerarse según dos perspectivas. La primera es *metamérica,* es decir, considera la relación de cada átomo a lo que está fuera del propio campo de los átomos, es decir, la relación consigo mismos (relación reflexiva, que sustrae al átomo de su propio campo, y que es una relación puramente abstracta) y la relación de los átomos al vacío. La segunda perspectiva es *diamérica,* y recoge las relaciones de cada átomo con los demás, una vez suprimido el vacío en el contexto de su relación.

A) Desde la perspectiva *metamérica* la caracterización del atomismo clásico como una metafísica del azar parece totalmente justificada:

a) Los átomos son principios (στοιχεια) que ya no tienen principio ellos mismos. Es cierto que no tiene sentido preguntar por el principio del principio (por la causa de la causa) cuando lo que figura como principio del sistema contiene en su concepto precisamente la determinación de «lo que no puede tener principio» (por ejemplo la idea de *ápeiron).* Pero este no es el caso de los átomos. Como ellos son *formas* (μορφαι) cuyo contenido es muy determinado (corpúsculos homogéneos, aunque de siluetas muy diferentes: algunos tienen hasta asas o ganchos, por medio de los cuales pueden entrelazarse a los demás) el requerimiento de una causa o fundamento para lo que es muy determinado y relativo (aunque pretenda ofrecérsenos como un principio absoluto ontológico general) está enteramente puesto en razón. Ateniéndonos a una propiedad interna a los corpúsculos, el tamaño (por ejemplo, el diámetro de los átomos redondos) podemos siempre preguntar: ¿Por qué cada átomo tiene el tamaño que tiene y no otro? (y no preguntamos por qué tienen asas o ganchos de una forma o de otra). De hecho los átomos son sobreentendidos como pe-

queños, macroscópicos (μικρὰς οὐσίας nos dice Simplicio) pero, ¿por qué no podrían también ser macroscópicos? En el sistema aristotélico, los astros, el Sol y los planetas —que son indivisibles, incorruptibles, ingénitos— ¿no satisfacen la definición de los átomos de Demócrito?

En descargo de Demócrito (supuesto que hubiera llegado a plantearse esta cuestión) podíamos observar que estas preguntas carecen de sentido cuando el tamaño se entiende como una relación *diamérica*, (aunque Demócrito no lo entendió así), porque, en el contexto *metamérico*, cada átomo, en el vacío, no es ni muy grande ni muy pequeño. Diríamos, según esto, que si los átomos son microscópicos (μικρὰς οὐσίας) lo serán sólo en relación con el conglomerado que de su reunión resulta (el Mundo) y que, como es lógico, debe ser mayor que ellos. Aunque todos los átomos que forman nuestro mundo multiplicasen su diámetro (o su tamaño) por un número suficiente para igualar el tamaño de nuestro Mundo actual, el nuevo Mundo que nuestros sentidos, proporcionalmente también agigantados, percibirían tendría el mismo aspecto o *facies* que el anterior y respecto de él los átomos serían igualmente pequeños.

Sin embargo estas consideraciones no son suficientes para descargar a Demócrito de la caracterización de indeterminista, en cuanto al tamaño de los átomos se refiere. Demócrito no pensó el tamaño en estos términos relativistas. Además, desde la perspectiva metamérica, como hemos dicho, los átomos no se relacionan sólo con el vacío, con el no ser, sino también consigo mismos. Ahora bien, al relacionarse consigo mismos las objeciones de Aristóteles adquieren una fuerza inusitada: «¿Por qué los átomos, si son extensos, no pueden dividirse? Y si son inextensos ¿cómo de ellos puede brotar la extensión?». Los argumentos de Aristóteles reproducen la problemática de Zenón; pero en el contexto en que los estamos considerando, manifiestan que el tamaño que hay que asignar a los átomos es indeterminado con relación a su propia entidad y que esa indeterminación exigiría una causa que la limitase —una determinación de su indivisibilidad, de su carácter de átomo. A partir de los propios recursos del sistema atomístico, para que un cuerpo sea *átomo*, es suficiente que no tenga el vacío (el no-Ser) entre sus partes, como un poro o intersticio. Pero ¿por qué esta condición no podría darse también en un cuerpo macroscópico? Parece que si Demócrito ha hecho microscópico el tamaño de sus átomos es solamente por motivos extrínsecos al campo de su metafísica general (lo que constituye una contraprueba de la interpretación «moral» que hemos ofrecido del atomismo clásico). Demócrito ha hecho microscópicos a sus átomos —diríamos— precisamente para que sean invisibles, para poder eliminar el mundo real como si fuera una apariencia. Los átomos de Demócrito, diríamos, no son invisibles por ser microscópicos; son microscópicos y ultramicroscópicos porque Demó-

crito quiso que fueran invisibles. La ontología general aparece aquí subordinada a la ontología especial.

En resolución, la tesis central del atomismo se nos manifiesta como una tesis arbitraria, un postulado gratuito y por tanto, el tamaño de los átomos debe ser atribuido al azar, que desempeña, en la metafísica general del atomismo clásico, el papel de una causa eficiente. (Es probable, por lo demás, que Demócrito hubiese dado *peso* a todos los átomos en relación precisamente con su tamaño).

b) Pero, supuesta la situación inicial, es decir, los infinitos átomos finitos, limitados, con su tamaño asignado gratuitamente (por azar en sí, aunque no por azar intencional, como hemos visto) flotando en el vacío infinito (ἄπειρον)' ¿por qué habrían de encontrarse para dar lugar a un torbellino generador (según el patrón jonio) de un mundo? De los átomos, en el vacío, no puede decirse ciertamente que estén en reposo o en movimiento. Desde este punto de vista, por consiguiente, el atomismo clásico ha eliminado la pregunta por la causa del movimiento de un cuerpo supuesto previamente en reposo, de acuerdo con el principio de relatividad de Galileo. Aristóteles no pudo reconocer este principio al confundir la *causa de la aceleración* con la *causa del movimiento* (que no tiene causa, en virtud del principio de la inercia). Este resultado puede estimarse como una de las conclusiones implícitas del atomismo clásico más importantes. El movimiento no habrá que entenderlo como una propiedad sobreañadida a la materia, a los corpúsculos, por una causa eficiente, sino como la misma relación de unos corpúsculos a otros (siendo el reposo un caso particular, a saber: el de los corpúsculos que se mueven paralelamente, y a la misma velocidad). Por ello, en el atomismo, el problema de la conexión entre materia y movimiento, es el problema de la relación entre unos átomos y otros átomos.

Pero la cuestión aparece en el momento de introducir estas relaciones. Si los átomos son sustancias, la relación a las demás les es extrínseca. Esta consecuencia ontológica es la que la imaginación percibe como la probabilidad límite cero de que dos átomos se encuentren en un espacio vacío infinito. Acaso quiera referirse a esto el fragmento atribuido a Metrodoro de Quios, discípulo de Demócrito, y según el cual «es cosa extraña que una espiga de trigo nazca en una llanura y un mundo en lo ilimitado». Es cierto que, por la misma razón, podría decirse que puesto que no hay sólo dos átomos, sino infinitos, la probabilidad de que se encuentren es la misma que la de no encontrarse; y que si contamos con una eternidad, entonces el encuentro es seguro. Pero suponer infinitos átomos, plantea la posibilidad misma del vacío: ¿Cómo una infinitud de átomos puede darse sin llenar totalmente el vacío? Con todo, el encuentro del cual sale el torbellino generador de los mundos es un resultado del azar, así como

también el sentido de su giro, por respecto a otro mundo de referencia —su sentido dextrógiro o sinistrógiro. Por último, también es interesante constatar la imposibilidad de deducir de un átomo aislado, si no ya el movimiento (en lo que llamamos su energía cinética), sí la *dirección* del movimiento: ésta debe suponerse que está ya dada, porque a partir de un átomo en el vacío, es enteramente indeterminada la dirección que él pueda tomar (nos recuerda la situación del asno de Buridan —concepto de περιπαληζις). Luego la dirección que adoptase, sería también debida al azar. Este es un punto absolutamente esencial en el que basaremos la diferencia principal entre el atomismo de Demócrito y el de Epicuro, porque se refiere a la misma conexión entre la metafísica general y la teoría del mundo del atomismo. Y no en el plano de las relaciones entre la Materia ontológico-general (representada aquí por la situación inicial) con nuestro Mundo, sino en el plano de las relaciones de los mundos infinitos entre sí, relaciones establecidas, ciertamente, por la mediación de la Metafísica general, es decir, de la situación inicial. Se trata de dar significación al siguiente hecho, inscrito en la situación inicial de Demócrito: Los infinitos átomos de formas infinitas, agitándose en un vacío infinito preparan la génesis de una pluralidad (también infinita) de mundos, pero tal que los mundos ya no sean semejantes entre sí, que la *facies* de cada uno de estos mundos sea enteramente imprevisible, porque en cada mundo pueden tener lugar acontecimientos imprevisibles, en particular figuras fenoménicas espantosas. Por supuesto, la totalidad de los infinitos mundos no tienen ya una *facies*, porque no es visible para nadie, no existe; no hay un «mundo de mundos», un *metacosmos*. Pero si esto es así —parece que puede deducirse— nuestro mundo es uno de tantos mundos posibles, y, por consiguiente, irrelevante. Por así decir, accidental, ya no sólo en cuanto a su existencia, sino en cuanto a su esencia. Su esencia o aspecto es una entre infinitas. Se trata, por tanto, de interpretar el sentido de la tesis democrítea de la infinitud de mundos, no como mera infinitud numérica o existencial (como si los mundos fuesen los elementos de una clase de mundos de infinitos elementos en acto) sino, sobre todo, como una infinitud esencial, en la cual las peculiaridades de nuestro mundo se disuelven. De este modo, los efectos corrosivos del atomismo clásico, en lo que se refiere a la valoración de nuestro propio mundo, lograrían uno de sus niveles más altos.

B) Desde la perspectiva *diamérica* —una vez que suponemos ya los átomos entrelazados entre sí a partir del torbellino— es cierto que el determinismo reaparece y que, en principio, todo ocurre por la necesidad, identificada, a veces, con el mismo torbellino. Laercio: «πάντα τε κατ'ανάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γηνέσεως

. πάντων, ἣν ἀνάγκην λέγει». «Todas las cosas suceden por necesidad, porque la causa del nacimiento de todo es el remolino al que llaman necesidad». Desde luego no se muestra ningún enlace necesario entre el choque de los átomos en el vacío y la formación del torbellino. Evidentemente, el esquema del torbellino procede de otras fuentes (es un rasgo jonio). Pero, para nuestro propósito actual, la cuestión puede dejarse de lado. Lo que interesa es subrayar que cualquiera que sea la forma de componerse *ab extrinseco* los átomos (el torbellino como uno de los modos posibles) una vez compuestas sus trayectorias pueden considerarse determinadas, incluso en el supuesto de que exista el vacío entre ellas, porque este vacío interior podía ser determinado por leyes dinámicas. Por lo que se refiere a los términos, Aristóteles (en *Met.* A-4, 985 b 4) nos dice que las diferencias entre los átomos son las causas que producen las otras cosas. «Dichas diferencias, —sigue Aristóteles— son tres: forma (σχῆμά), orden (τάξιν) y posición (θέσιν). Dicen que el ser sólo difiere en ritmo (ῥυσμός), contacto (διαδιγή), y revolución (τροπή), respectivamente». Acaso Aristóteles está aquí explicando la «estática» y la «dinámica» de los atomistas. Si asociamos las supuestas propiedades dinámicas a las estáticas, obtendríamos el siguiente cuadro:

Propiedades estáticas	*Propiedades dinámicas*
Forma (σχῆμά): [A], [N]	Ritmo (ῥυσμος)
Orden (τάξιν): [A, N], [N, A]	Contacto (διαδιγή)
Posición (θέσιν): [Z], [N]	Revolución (τροπή)

Una posible interpretación de estas correspondencias sería la siguiente: el «ritmo» sería una suerte de vibración derivada de la forma de cada átomo, y esta vibración acompañaría a cada átomo, incluso en el interior del compuesto cuando no estuviera encajado perfectamente. Tendría que ver con παλμος (vibración). El contacto, asociado al orden, sugiere que los átomos, según el orden, dan lugar a compuestos diferentes, según el punto de contacto, a la manera como se diferencian nuestros carbones primarios de los secundarios, etc., en las cadenas orgánicas. También nos recuerda el capítulo de los isómeros. En cuanto a la revolución (τροπή) se nos ocurre naturalmente pensar en el *spin* de las partículas elementales en tanto que fuente de diferencias entre dos compuestos (girar a la derecha o a la izquierda, con una velocidad angular o con otra, etc...).

Las relaciones que los atomistas distinguen entre los átomos, así como las operaciones, quizá pudieran reducirse a dos tipos: *aproximación* y *distanciación*. Es decir: entrelazamiento (συμπλοχῆ) y dispersión (περιπαλαζει). Todas las cosas, dicen Leucipo y Demócrito, se generan a partir de este entrelazamiento y de esta dispersión. El entrelazamiento es posible porque los átomos tienen rugosidades, incluso

asas y ganchos. Podríamos pensar que el entrelazamiento tiene que ver con el Amor de Empédocles, y la dispersión con el Odio, sobre todo teniendo en cuenta el «principio de gravitación lógica» que, en un fragmento de Laercio, atribuido a Leucipo, toma su forma positiva (o mejor, la forma de la identidad), mientras que en otro atribuido a Demócrito toma una forma negativa (o acaso la forma de la sinexión). Tras el torbellino, cuando todo está girando, tocando los átomos unos con los otros con toda clase de giros, «comienza a separarse lo igual hacia lo igual», (τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια) —dice Leucipo. Y Demócrito: «Los átomos están en discordia, y se mueven a causa de sus mutuas desemejanzas» (διά τε τὴν ἀνομοιότητα) y las demás diferencias ya mencionadas y, al moverse, colisionan y se entrelazan». Podíamos, benévolamente, interpretar estas desemejanzas como direcciones opuestas o distintas, porque si los átomos se movieran paralelamente (que fue la hipótesis de Epicuro) jamás habría un comienzo del torbellino, salvo que se introdujese la declinación de la recta o *clinamen*. Puesto que Demócrito hace de las mutuas desemejanzas la causa del moverse en el vacío, y si interpretamos las desemejanzas como velocidades diversas ¿sería excesivo atribuir al atomismo clásico la intuición de una suerte de «principio de la relatividad de Galileo?, ¿habrían visto los atomistas que si los átomos se mueven eternamente a la misma velocidad (módulo, dirección y sentido) permanecerían en reposo relativo, no habría movimiento «en el vacío»? En este supuesto, podría decirse que son las mutuas desemejanzas la causa del moverse. Sin embargo, es posible que esas mutuas desemejanzas como causas del movimiento significasen algo mucho más oscuro en relación, p. e. con la enantiología de Heráclito. Si en el atomismo clásico no hay clinamen es porque previamente se ha introducido la multidireccionalidad de los movimientos: ésta juega el papel del clinamen. Se discute mucho el papel atribuido al *peso* de los átomos por Demócrito. El peso, como propiedad de los átomos, no figura en todos los fragmentos (por ejemplo en Eusebio). Según Burnet, su oficio comenzaría una vez formado el torbellino, como tendencia de los átomos a dirigirse a su centro. En efecto, los textos nos dicen que en cada torbellino los átomos más ligeros son lanzados hacia la periferia (fuego, luz) y los más pesados hacia el centro (tierra, agua). Se forma así un «sistema esférico» (σύστημα σφαιροιδές), según dice Laercio; y una especie de membrana (ὑμένα) formada por átomos ganchudos, que al entrelazarse, envuelve al mundo. Sin embargo, en este modelo, el peso no sólo interviene impulsando a los átomos hacia el centro, sino también a la periferia. Podríamos acaso obtener, sin embargo, alguna aclaración sobre el significado del *peso* en el atomismo clásico si advertimos que el uso del principio de gravitación lógica es invocado precisamente en el mismo momento de la ordenación de los átomos a partir del torbellino: «Co-

mienza a separarse lo igual hacia lo igual» (τὰ ὅμοια πρὸς τὰ ὅμοια), dice Laercio. Pero lo igual es aquí «lo igual en peso». Por tanto el peso parece jugar aquí el papel de *esquema* del «principio de gravitación lógica». En este contexto, el principio, aproximándose muy de cerca por su contenido a lo que más tarde será el principio de gravitación, presenta algunos rasgos menos míticos que aquellos que lo aprisionan aún en textos también atomísticos, como aquel que nos transmite Sexto Empírico y que ya hemos citado a propósito de Empédocles («las palomas se juntan con las palomas, las grullas con las grullas...»). También hay que decir, en descargo de Demócrito, que el principio de gravitación lógica no parece pensado como si actuase en abstracto, según su forma más mitológica, sino en conexión con otras condiciones (criba, olas del mar) que permiten pensar que Demócrito habría advertido la insuficiencia del principio actuando por si mismo. En cambio, en combinación con esas terceras condiciones, el principio se aproxima a la regla de causalidad, tal como la expuso Hume, y según la cual «causas iguales producen efectos iguales» (Regla 4.ª y 5.ª).

4.—En el desarrollo *(progressus)* del atomismo clásico hay regiones en las cuales los principios atomísticos pueden tomar la forma de una brillante prefiguración de la racionalidad científica: a saber, en aquellas regiones en las cuales efectivamente unos *principia media* adecuados permitan su tratamiento atomístico (pongamos por caso la explicación de la propagación de sonido, del eco, etc.). En otras regiones, la metodología atomística conducirá a planteamientos esencialmente desviados. Por ejemplo, la explicación de la visión como una suerte de tacto que tiene lugar a mitad de camino entre el objeto visto y el ojo: tanto el objeto como el ojo emiten efluvios (ἀπορραι) que se encuentran en el aire, con lo que se opera una suerte de objetivación de las propias cualidades secundarias. De hecho, las concepciones astronómicas de los atomistas eran mucho más primitivas que las de los pitagóricos y las de los platónicos. Todavía Epicuro sostiene que el tamaño real del Sol es el tamaño aparente.

En resolución: la disciplina atomística fue una Escuela de racionalización de la experiencia en aquellas regiones que se prestaban a su reconstrucción atomística y tenía que fracasar en aquellas otras que no se prestaban a este tipo de reconstrucción. Pero, desde el punto de vista filosófico, lo más grave del atomismo antiguo es que no podía admitir ninguna diferencia de principio entre estos tipos de regiones metodológicas y que tenía que atribuir la resistencia a la racionalización atomística a dificultades de realización y no de principio. En este sentido, el atomismo clásico, a la vez que disciplina de claridad racional —frente a toda interpretación mística, teológica de

la naturaleza— era una disciplina de confusión, una suerte de aritmología fantástica, de ciencia ficción como ya dijimos. Por ello, es una tarea de paciente acribia histórica el discernir cuales hayan sido, en cada caso, las consecuencias del atomismo.

§ 4

La novedad del atomismo epicúreo

1.—Epicuro y los epicúreos han sido los herederos del sistema atomista, el cauce principal a través del cual el atomismo se ha abierto el camino histórico de su enorme influencia. Pero sería un error pensar que el epicureismo puede, como filosofía, confundirse con el atomismo clásico. Para decirlo gráficamente: la común *dirección* atomística es recorrida en *sentidos* opuestos. Atomismo clásico y atomismo epicúreo son dos filosofías de orientaciones diametralmente diferentes. Y esta diferencia puede hacerse consistir esencialmente en la inversión de las relaciones entre el *regressus* y el *progressus* de la ontología especial y la ontología general. Como la exposición del epicureismo desborda ampliamente el «ciclo de la metafísica presocrática», tema de este volumen, nos limitaremos a dar unas rápidas indicaciones destinadas principalmente a determinar, por contraste, el significado del propio atomismo clásico, que es aquello que directamente nos concierne en este momento.

2.—No nos parece suficiente formular las oposiciones entre el atomismo clásico y el epicúreo diciendo que aquél es una metafísica cósmica —de corte presocrático— mientras que éste es una filosofía antropológica, centrada en torno a las cuestiones humanísticas, éticas. Sin perjuicio de que los intereses psicológico-subjetivos de muchos epicúreos hayan podido caminar en este sentido, lo cierto es, por lo que hemos expuesto, que ni el atomismo clásico puede entenderse al margen de los problemas morales, ni el atomismo epicúreo es una Escuela interesada meramente por la ética. Precisamente porque es ese interés por la ética el que obliga a los epicúreos (y en esto reside precisamente la posibilidad de su contacto con el atomismo) a interesarse por las cuestiones cosmológicas y metafísicas, por cuanto el mundo es el envolvente de los hombres y solamente cuando sabemos que ese mundo no está dirigido por dioses omnipotentes (que serían para el hombre, como también viera Descartes, auténticos Genios malignos) cabe pensar en una vida ética libre del terror supersticioso.

3.—Mientras que el atomismo clásico lo entendíamos como un acosmismo, colindante con el nihilismo, como una metafísica que busca en el regreso hacia los átomos precisamente la distanciación del mundo de las apariencias, el atomismo epicúreo se nos ofrece como una filosofía que parte de la evidencia de la verdad práctica del mundo fenoménico (del mundo que nos ofrecen los sentidos) y busca precisamente la comprensión filosófica de esta evidencia: que el mundo sensible (que es, además, semejante a cualquier otro, según interpretaremos) es el único mundo del hombre sabio. Que la sabiduría no consiste en cegarse, como en Demócrito, para meditar sobre los átomos, sino en mantener los ojos bien abiertos para poder percibir las formas reales que alimentan nuestra vida, una vida cuyo centro está en este mundo visible y no en un trasmundo futuro —el Hades— o actual —los átomos invisibles.

Por ello los epicúreos comienzan por recorrer una evidencia insuperable («fenomenológica» diríamos, más que empirista) a los datos de los sentidos, que nunca pueden engañarnos, precisamente en los que nos manifiestan por su lado interior (el παθος). El materialismo epicúreo está arraigado, ciertamente, en esta «interioridad sensible». Son los epicúreos los verdaderos descubridores, en filosofía, del «espíritu subjetivo», de la «interioridad esférica» (1).

Acaso la línea divisoria más profunda entre las dos célebres escuelas rivales enfrentadas secularmente desde la época helenística, como dos modos encontrados de entender la vida —epicúreos y estoicos— pasa muy cerca de aquí. El epicureismo es una filosofía del «Espíritu subjetivo» mientras que el estoicismo estaría implantado en el «Espíritu objetivo». Kant señaló la diferencia entre ambas escuelas como una diferencia en el modo de entender las relaciones entre virtud y felicidad («la felicidad es la virtud» —dirán los epicúreos; «la virtud es la felicidad» dirán los estóicos). El criterio kantiano es seguramente verdadero, aunque resulta demasiado abstracto (concepto de *virtud)* y queda incorporado en la diferenciación que hemos trazado por medio de las ideas hegelianas de «Espíritu subjetivo» y «Espíritu objetivo». Hegel, sin embargo ponía tanto a los epicúreos como a los estoicos (juntamente con los escépticos) del lado del «Espíritu subjetivo», como «filosofía de la conciencia», diferenciándolos así: el epicureismo representa lo abstracto individual, mientras que el estoicismo representa lo abstracto general del Espíritu subjetivo. También Marx utiliza estas categorías en su tesis doctoral, a su modo: el epicureismo es

(1) *Ensayos materialistas*, pág. 298.

la filosofía de la autoconciencia individual abstracta que se enfrenta con la naturaleza (con el Sol eterno) como filosofía de la libertad. El estoicismo es la autoconciencia universal, que cuando es puesta como principio absoluto, abre la puerta a la mística supersticiosa y servil.

Es evidentemente muy compleja y delicada la cuestión de las verdaderas relaciones del epicureismo y el estoicismo con el materialismo. Desde supuestos «humanistas», desde un materialismo psicologista, «ilustrado», se ha abierto en las últimas décadas una corriente de valoración positiva de Epicuro por parte de muchos marxistas (tipo Farrington, Nizam, etc.), que —acaso confundidos por la defensa de Epicuro que hace Marx contra Demócrito y Zenón de Chipre— tienden a presentarlo como el verdadero prototipo de materialismo antiguo, a presentar a la Escuela epicúrea como la más genuina vanguardia del progresismo en el seno de una sociedad esclavista, alimentada ideológicamente por platónicos, estóicos y sacerdotes de Serapis. No se trata aquí de subestimar la significación del epicureismo en esta dirección —se trata de medir dialécticamente su alcance y sus límites. El principal es este: su aposentamiento en el «Espíritu subjetivo». Frente a lo cual, el estoicismo, que interpretamos como implantado en un *Logos* supraindividual, se nos manifiesta como el soporte de otros núcleos de evidencias que están tan cerca del materialismo marxista como puedan estarlo las evidencias «anticentralistas» o «policentristas» de los epicúreos.

Podríamos valernos —para evitar las connotaciones parásitas contenidas en la oposición hegeliana entre el «Espíritu subjetivo» y el «Espíritu objetivo»— de otra distinción, convencional cuanto a los nombres, pero real, creemos, cuanto a las estructuras que con ellos designamos, a saber, la distinción entre la *ética* y la *moral* (o política, en su caso eminente) que aquí sólo podemos esbozar. Entendamos por «ética» aquel campo cuyos principios axiomáticos controlan a la conducta humana en tanto que está centrada en torno al individuo corpóreo y al grupo (muy limitado) de individuos corpóreos que pueden rodear y acompañar a cada uno de ellos durante su trayectoria; entendamos por «moral» la estructura cuyos principios axiomáticos (supuesto que existan) ya no se refieren a los individuos corpóreos como términos de su construcción, sino a líneas más amplias. Las *estructuras éticas*, en tanto se resuelven en los individuos corpóreos, con nombres propios (insustituibles) tienen como límite, que ya no pueden traspasar, la muerte de cada miembro —digamos que matar a un miembro del grupo o dejarse morir es aquí el mayor error o el mal supremo. Las *estructuras morales*, en tanto no resuelven en los individuos corpóreos, porque, aun cuando cuentan con ellos, estos figuran como variables (sin nombre propio, sustituibles) incluyen a la muerte (al crimen, desde el punto de vista ético) como una de sus operaciones

ordinarias —por ejemplo, en la guerra, en el sacrificio heróico, o en el castigo capital. Según la exposición precedente, *ética* y *moral* son dos estructuras diferentes que se entrelazan, pero enfrentándose en un conflicto dialéctico permanente. En la *Etica a Nicomaco* de Aristóteles, la familia —fundada en relaciones de desigualdad y sostenida por la amistad— aparece como una estructura «ética»; mientras que el Estado —fundado en relaciones de igualdad, aritmética o geométrica y sostenido por la justicia— sería una estructura de tipo «moral», en su determinación política. (Advirtamos que tanto la *Familia* como el *Estado* son, en términos de Hegel, formaciones del «Espíritu Objetivo»). El *orden ético* y el *orden político* tendrían sus propios contenidos, sus propios valores y contravalores, sólo eventualmente intersectados. La *sinceridad* por ejemplo, sería una virtud ética (los epicúreos practicaban la confesión pública). La *mentira* puede ser una virtud política (Maquiavelo: «*El príncipe*» cap. XVIII). Desde muchos puntos de vista, el orden ético tiene mucho que ver con las agrupaciones de mamíferos (con las manadas, la horda) mientras que el orden moral o político presenta ciertas semejanzas con las sociedades de insectos. La *symploké* de ambos órdenes viene determinada por la circunstancia de que todo individuo, a partir de cierto estadio de la evolución social humana, pertenece a la vez a *estructuras éticas* y a *estructuras morales* (en particular, políticas). El conflicto dialéctico entre el orden ético y el orden político se produce en el contexto de su *symploké:* el sacrificio del hijo en aras de la Patria es el paradigma del conflicto entre *ética* y *moral.* En un cierto estadio de desarrollo histórico, las estructuras éticas sólo son posibles gracias a las estructuras políticas, y en el seno de ellas (el llamado «derecho de familia», según el cual la familia aparece como una institución de derecho público) así como las estructuras éticas sólo son posibles gracias a las estructuras políticas, y en finir el Estado como una «gran familia» cuyos individuos están vinculados por la caridad o por el amor —conceptos éticos, o ético religiosos— bajo un Padre común).

Ahora bien: desde la perspectiva de esta distinción, caracterizamos la oposición entre *epicureismo* y *estoicismo* diciendo que el epicureismo es una *filosofía ética,* mientras que el estoicismo es una *filosofía política.* El epicureismo se apoya en exigencias éticas, principalmente en cuanto opuestas a las exigencias políticas o morales. Por ello Epicuro aconseja a sus discípulos que se abstengan de la vida política. Con esto, es cierto, como subraya Farrington, el epicureismo se erige en un modo de lucha o resistencia contra la opresión creciente del estatismo helenístico, y adquiere indirectamente, en virtud de una peculiar dialéctica, una significación política. Pero tampoco hay que olvidar la otra cara de la cuestión: Epicuro aconseja someterse servil-

mente a las leyes cuando el atacarlas ponga en peligro la propia tranquilidad, aconseja el replegarse a la vida privada (λαθη βιωσας); mientras que los estoicos predican, como propio de la sabiduría, el interés por la vida política, siempre que ésta sea posible (se ha observado que a Zenón de Chipre no le era posible porque era meteco en Atenas). Y si es cierto que el estoicismo elaboró muchas veces ese interés político global, como era lo más probable, del lado del imperialismo romano, tampoco puede olvidarse que los grandes «experimentos socialistas» de índole revolucionaria (y no meramente motines de esclavos o de campesinos, cuyo potencial, sin duda, era el que alimentaba aquellos experimentos) fueran intentados por estoicos: Cleómenes en Esparta, Antígono Gónatas, que concibió su cargo como un deber moral, una «ilustre esclavitud» (ἔνδοζος δουλεια). Y, luego, Marco Aurelio, prototipo de político estoico, dentro, naturalmente, de los límites del esclavismo antiguo (en el cual también, por supuesto, vivía el epicureismo). Esta oposición entre epicúreos y estoicos, como oposición entre la más vigorosa concepción *ética* (que pone el centro de gravedad en la vida privada, en los individuos agrupados en pequeñas familias, en el *Jardín)* y la más rigurosa concepción *moral*, política de la vida pública que la antigüedad nos haya ofrecido, se manifiesta claramente en la oposición de sus metafísicas respectivas: el *policentrismo*, colindante con el anarquismo, de los atomistas epicúreos (es un gran error creer —leemos en Lucrecio I, 1051 sgs.— que los cuerpos se dirijan hacia el centro del conjunto y que nada pueda escapar de esa tendencia) frente al *centralismo* del Cosmos estoico, que gira en torno al *Fuego* central, del mismo modo que todos los pueblos de Cosmópolis giran en torno a Roma. Imaginemos a un estoico ante un naufragio, en el que semejantes suyos están ahogándose. Los verá como partes de una clase universal, y, si no le es posible ayudarles en la ocasión, estará obligado a estudiar y disponer los medios públicos necesarios para que la situación no se repita, por cuanto él se siente comprometido en ella. Para el estoico sería *inmoral* la reacción que un epicúreo, como Lucrecio, puede desarrollar ante una situación semejante: «Dulce y hermoso es contemplar desde la orilla del mar al desgraciado que, en la lejanía, se hunde entre las olas —no porque me alegre de los males ajenos, cuando no puedo remediarlos, sino porque me complazco en sentirme a salvo del riesgo». La reacción epicúrea es «inmoral» pero encierra una sabiduría «ética», en cuanto cree saber que es irracional o hipócrita la reacción contraria.

4.—El epicureismo se asienta sobre las realidades *éticas*, aunque sean *inmorales*, sobre las evidencias prácticas que organizan un mundo real, que ofrecen los sentidos no engañosos a quien sabe con evidencia que todo acaba con la muerte y que la sabiduría consiste en adminis-

trar prudentemente la única vida que puede ser vivida. El epicureismo se dirigirá, por tanto, a destruir todo aquello que enturbie esta evidencia. Ante todo, las religiones, que nos hablan de la inmortalidad, de una vida centrada en otro mundo distinto del nuestro; creemos también que el epicureismo —como luego el cartesianismo— se dirige a destruir la «amenaza» de otros mundos heterogéneos, poblados de seres espantosos, capaces de invadir el nuestro. No solamente la materia celeste no debe ser distinta de la terrestre (como ya enseñaron los jonios contra los pitagóricos) pero ni siquiera los otros mundos deben ser distintos del nuestro, en lo esencial. El epicureismo tiende a fundamentar la evidencia de nuestro mundo como un ámbito que nos afecta en exclusiva, como una concavidad (para nosotros). En este proceso regresivo, los epicúreos han encontrado en el atomismo clásico los materiales más adecuados para sus propósitos. Si mi mundo es la organización, en mi torno, que resulta de entidades impersonales, que giran, en un conjunto policéntrico e infinito, entonces mi mundo no es una apariencia (ni siquiera el sol que percibo es distinto de como me aparece). Es decir, no forma parte de otros mundos dirigidos por una providencia que tiene sus fines y absorbe mi libertad. Pero lo que importa es, ante todo, mostrar que el mundo que nos rodea es real y no aparente, que las formas del mundo que me rodea han brotado necesariamente de otras formas, que nada aparece gratuitamente, sino a partir de *semillas*. Es esencial este punto: Lucrecio (Libro I, 200) comienza introduciendo la necesidad de semillas *(semina)* es decir, causas que tienen ya la forma de nuestro mundo, Ideas homonímicas, precisamente porque comienza por apreciar la realidad de las apariencias: el color verde de la hierba, la realidad de esos pastos y, sobre todo, la realidad de esas formas corpóreas orgánicas que la madre va buscando en su hijo, como por ejemplo, cuando la vaca busca al becerro degollado (II, 352 sgs.). Aun cuando Marx, en su tesis doctoral, no detuvo su atención en este punto, debemos decir que las *semillas* desempeñan un papel muy importante en el epicureismo de Lucrecio, el papel de los *principia media*. Y como es necesario que estas semillas no hayan sido diseñadas por nadie —puesto que todo su ser va destinado a generar el *mundus adspectabilis* que me envuelve— estas semillas, que a su vez han de tener causas, se dejarán analizar, en un *regressus* de segundo grado, como constituidas por átomos. Pero estos átomos ya no son pensados como entidades cualesquiera que produce nuestro mundo por casualidad. Se limitará inmediatamente el número infinito de formas que Demócrito les había atribuido, y, asimismo, se «racionalizarán» sus movimientos haciéndolos caer paralelamente en el vacío infinito, por el impulso de su peso, en una suerte de lluvia eterna. Ciertamente, a partir de una situación que nos presenta a los infinitos átomos cayendo en línea recta (si-

tuación, que como la *Migma* de Anaxágoras con respecto del *Cosmos* podía ser interpretada como una Idea abstracta, como un referencial límite) no es nada fácil pasar a la formación de los mundos. Será necesario que los átomos se desvíen de esa trayectoria ideal y que, mediante esa declinación *(clinamen)* puedan tomar contacto unos átomos con otros y originar el torbellino inicial. Pero aun en el supuesto de que el *clinamen* estuviese introducido *ad hoc* para explicar el choque (como un artificio, una mentira, que decía Cicerón), no por ello debemos olvidar los posibles significados que la situación ideal de la caída paralela de los átomos encierra, en cuanto contrapuesta a la *peripalexis* democrítea. Es cierto que en la situación de Demócrito, los mundos pueden comenzar sin hipótesis adicionales —mientras que en la situación de Epicuro, los mundos no pueden comenzar sin la hipótesis del *clinamen.* Pero lo importante es tener en cuenta que los mundos, resultantes de ambos sistemas, son acaso diferentes en sus relaciones mutuas. Diríamos que el precio de la situación democrítea es el paso a mundos enteramente imprevisibles, heterogéneos y diversos entre sí; mientras que para obtener un mundo como el nuestro, hay que dejar que los átomos caigan en línea recta y pagar el precio del *clinamen.* Sugiero sencillamente que esta lluvia eterna de los átomos (que prefigura el principio de la inercia), como situación de referencia, encierra ya el sentido —frente al movimiento desordenado de la situación original democrítea— de ofrecer un camino regular y necesario hacia un mundo que tenga precisamente el aspecto del nuestro. Y esto con el fin pragmático de eliminar el terror hacia otros mundos poblados de *démones* espantosos. Mientras los infinitos átomos de Demócrito, de infinitas formas y danzando en infinitas direcciones, predicen infinidad de mundos distintos entre sí —es decir, revelan un desinterés evidente por nuestro mundo y sus figuras engañosas, porque son unas entre infinitas— los infinitos átomos de Epicuro, de formas finitas y cayendo paralelamente, prefiguran infinitos mundos, *numéricamente* distintos, es cierto, pero *esencialmente* idénticos, semejantes entre sí (a lo sumo, enantiomorfos, dextrógiros o sinestrógiros, según que el clinamen se produzca a la derecha o a la izquierda). Entre ellos pueden formarse los dioses inmortales (en los *intermundia)* aunque no providentes, los dioses que Fidias ha logrado imitar y que el epicúreo debe visitar en los templos, no para rogarles nada (sería irracional) sino para dejarse educar por su serenidad imperturbable.

5.—El joven Marx, en su tesis doctoral sobre las diferencias entre el materialismo de Demócrito y el de Epicuro, supo hacernos ver que el interés por el mundo fenoménico era un rasgo característico de la filosofía de Epicuro —frente al escepticismo corrosivo de la metafísica de Demócrito en la que Marx percibe principalmente el escepti-

cismo de los sentidos. Pero, por otra parte, creo que puede decirse que la interpretación que el joven Marx hace de Epicuro es tan libre, que prácticamente consiste en la negación del atomismo, y de la Idea misma de átomo, como característica de la metafísica de Epicuro. Marx comprendió, genialmente, que el fondo de la atomística epicúrea (digamos: de su metafísica general) estaba orientado hacia la fundamentación del mundo fenoménico clásico, en cuanto campo de nuestra libertad (digamos: hacia la ontología especial). Ahora bien: si el mundo fenoménico se configura a partir de un *clinamen* fortuito ¿no es también fortuito él mismo? Es cierto que Marx ha visto el epicureismo como una filosofía del azar (azar «en el ser» y azar «en el pensamiento», es decir, posibilidad de elegir pragmáticamente entre varias hipótesis explicativas) frente al determinismo necesarista de Demócrito. Pero este azar (fondo de la libertad) no significaría que, concretamente, el clinamen se produce, en la Física epicúrea (no ya en la realidad) por azar, fortuitamente. En el clinamen, diríamos, hay dos aspectos: el concepto de clinamen (y los mecanismos que conducen hacia él) y la realidad designada por el concepto. En esta realidad, viene a decir Marx, se contiene el azar; pero el concepto de clinamen no procede de un azar del pensamiento, no es un *deus ex machina*, sino que obedece a una necesidad lógica, que Marx intenta reconstruir libremente, por medio de conceptos hegelianos y fichteanos. Marx dice explícitamente: «La desviación del átomo de la línea recta *no es*, en efecto, una determinación particular que acaece por azar en la *Física epicúrea*». Marx no considera la posibilidad que hemos tenido presente en el punto anterior: que, aun cuando el *clinamen* sea ciertamente un acontecimiento gratuito, indeterminado en la *existencia* de su producirse, está determinado en su *esencia* por la situación de la caída paralela; y, por consiguiente, está orientado *ordo cognoscendi* a la fundamentación de nuestro Mundo, como isomorfo a todos los Mundos posibles. Podríamos recordar aquí el proceder de Descartes en la Quinta parte de su *Discurso del Método:* «El modo según el cual he expuesto el origen de nuestro Mundo es sólo una hipótesis; pero (añade unas líneas más abajo) estoy seguro que aun cuando Dios hubiese creado varios Mundos, no podría haber uno en donde las leyes que he descubierto en el propio no se observaran cumplidamente». Marx va mucho más allá. Si el *clinamen* se reconoce, por un lado, como raíz de la libertad (de una indeterminación ontológica absoluta) y, por otro lado, se presenta como un concepto no fortuito («que no se da por azar en la Física epicúrea») puede decirse que no será posible construir la necesidad del clinamen asignándole *causas* de índole física o espiritual (que suprimirían su indeterminación) sino *razones* que regresen a su propia contextura dialéctica, que broten internamente de la *esencia* del átomo, y no de causas extrínsecas. A este efecto, Marx regresa

hacia la misma Idea de la caída en línea recta de los átomos (emblema de los propios individuos humanos considerados en abstracto) con *objeto de presentárnosla como* la *expresión no de la realidad en sí de* un átomo que habría de experimentar una desviación (alienación) de su trayectoria, cuya causa tendría que ser gratuita (o exterior al átomo), sino como una expresión del átomo en su estado de materialidad o esencia indeterminada (que todavía no se ha determinado como átomo según su forma y su existencia). Marx pretende que Epicuro, al representar a los átomos en la forma de la caída recta, está precisamente representando el carácter abstracto (irreal) de los átomos (carácter material, esencial, potencial y no actual), el carácter irreal de las conciencias individuales consideradas en su estado de aislamiento (en su estado solitario). Y ello porque (aquí Marx acude a la *Filosofía Natural* de Hegel, a los análisis de la recta y de la gravedad) el átomo que describe al caer una recta es como un punto que se absorbe en la línea (diríamos hoy: el corpúsculo en la onda) y, por tanto, no existe como algo determinado. Aquí Marx, como Hegel, está beneficiándose del concepto mismo geométrico de *punto*, en cuanto intersección de rectas: en una línea recta aislada hay infinitos puntos «potenciales» —materiales, esenciales— que sólo se actualizan al cortarse con otra recta. Por consiguiente, es este estado *esencial* de los átomos en la caída aquel que requiere una determinación en virtud de la misma *lex atomi* y esta determinación es la desviación o clinamen, que es una *alienación* de la propia *esencia abstracta. Alienación de la esencia en el fenómeno, que es donde verdaderamente existirá el átomo.* Con esto Marx viene en el fondo, creemos, a negar el atomismo de Epicuro, en el sentido que este concepto adquirió en Demócrito, y aun la misma Idea clásica de átomo, como ente corpuscular. Porque mientras en Demócrito, los átomos están ya determinados en su estado aislado y solitario y, por ello, cuando se componen con otros, no se alteran física ni ontológicamente de un modo interno, en cambio en Epicuro —según Marx— los átomos aislados no existen, sino como meras posibilidades que se dan en «el vacío del pensamiento», dado que su existencia solamente tiene realidad en la composición. Marx se apoya para esta audaz interpretación en el análisis de la Idea de caída recta, que le permite aplicar los conceptos hegelianos del *punto* que se absorbe en la línea. Es muy improbable sin embargo que este haya sido el pensamiento de Epicuro; la caída en recta paralela, como hemos visto, podía también encerrar otros significados pragmáticos. Ahora bien: mediante la concepción de la «alienación del átomo respecto de su esencia abstracta» Marx quiere también salvar la diversidad de los individuos (de los átomos). Porque la desviación de las diferentes caídas rectilíneas, no tiene ya porque producirse en todos los átomos a la vez (en cuyo caso tampoco se producirían los choques, los Mundos, como observó

Cicerón) sino en cada uno según su naturaleza. El fenómeno es pues la alienación de la esencia y su realización: es en el Mundo fenoménico, en el choque de los átomos, donde tiene lugar su realización, la autoconciencia. Marx sigue aquí el camino de Fichte: la identidad abstracta del yo reflexivo, «ensimismado», (xIx) se desarrolla internamente en virtud de un impulso interior —«*Ich fühle in mir ein Treben und Streben weiter hinaus*»— orientando a cada yo, intrínsecamente hacia un no-yo, en el que choca con los demás egos. Ahora bien: *el fenómeno contradice el concepto (abstracto) de átomo*. Por eso —dice Marx—, es en su realización fenoménica en donde los átomos adquieren *cualidades*, cualidades variables, que, por tanto, contradicen la *esencia* de los átomos, como Demócrito habría establecido. Estas *cualidades* o propiedades de los átomos, en sus realizaciones fenoménicas, contradicen la *esencia* del átomo (como observa hábilmente Marx) y son tres: la *figura*, el *tamaño* y el *peso*. Epicuro, según lo interpreta Marx (que intenta ingeniosamente encontrar así la razón por la cual Epicuro habría limitado las figuras de los átomos a un número finito) ha dado a los átomos *figuras* limitadas, precisamente para contradecir la infinitud de las figuras posibles en su esencia: «La afirmación de Leibniz de que no existen dos objetos iguales es invertida, porque hay un infinito número de átomos de la misma figura». (¿Acaso Epicuro no atribuyó las figuras a los átomos anteriormente al *clinamen?)*. Asimismo, Epicuro ha dado a los átomos un *tamaño* muy pequeño, pero no mínimo, para contradecir la Idea misma de magnitud indefinida inherente al concepto abstracto. Por último, Epicuro habrá dado a los átomos un *peso*, precisamente en el choque —y por ello, la propiedad del peso (que Demócrito no habría considerado) corresponde a los átomos en el momento del choque: el peso es la individualidad de la materia determinada por un punto exterior y el átomo es así «gravedad representada» (Hegel, *Filosofía Natural*, párrafo 270). Ahora bien, el mundo fenoménico es el orden del tiempo —en Demócrito no hay tiempo, sino eternidad— y como contradictorio que es, el tiempo es el «Fuego de la esencia consumiendo al fenómeno», a las propiedades de los átomos. Ahora bien: Marx piensa que los astros podrían haber sido considerados por los epicúreos como el verdadero desarrollo de la esencia abstracta del átomo en una forma natural tal que les confiere una figura inmutable, un tamaño invariable al propio tiempo que ya carecen de peso (es decir: que no tienen el centro de gravedad, de individualidad fuera de este mundo). Marx reconoce aquí una contradicción de Epicuro; pero saluda esta contradicción como el más significativo mérito de su pensamiento, pues sería Epicuro mismo quien ya había conocido esta contradicción y la habría aceptado. Es decir, se habría negado a reconocer en los astros (o en cualquier otro objeto

natural) entidades eternas, capaces de someter la libertad de la autoconciencia.

Se diría, en resolución, que el Marx joven de la tesis doctoral está contraponiendo una *izquierda epicúrea* a una *derecha estoica*, es decir, está percibiendo a los epicúreos desde las perspectivas de una izquierda, vuelta hacia el «Espíritu subjetivo», colindante con el anarquismo, hacia la tesis según la cual la libertad florece en el repliegue hacia la vida en pequeños grupos que oponen su resistencia a las presiones del Estado y de la Religión. En cambio, estaría viendo en los estoicos los representantes de este Estado y de esta Religión que aplastan la libertad, entendida como libertad subjetiva.

La valoración positiva de Epicuro por la «nueva izquierda» es evidente —el libro de Marcuse, *Eros y Civilización*, ofrecía una suerte de neoepicureismo a un público que también podía considerarse a gusto en los ideales epicúreos. También muchos marxistas, como Farrington y otros, se declaran de buen grado «miembros de la piara de Epicuro», protestando contra la imagen del comunista asceta, que sacrifica su vida por las generaciones futuras —la máxima necedad para un epicúreo— y se comporta más como un estoico. Sin embargo la evolución de Marx fue en otro sentido. En cierto modo, este habría que describirlo en términos inversos al esquema de Althusser: es el joven Marx el que resulta ser profundamente antihegeliano, y es el Marx maduro el que va incorporando, cada vez más, las grandes líneas del pensamiento de Hegel, que en su juventud se le han presentado como odiosas. La tesis doctoral de Marx es, en su fondo, profundamente antihegeliana —porque está implantada en el concepto subjetivo de la Libertad. Marx irá paulatinamente abandonando muchas de sus posiciones «epicúreas» juveniles, y, al ir reconociendo en la necesidad material de las cosas el fundamento mismo de la libertad, se aproximará notablemente a las posiciones estoicas.

Indice

Pág.

CAPITULO SEGUNDO.—*LA ESCUELA PITAGORICA*

CAPITULO TERCERO.—*HERACLITO Y PARMENIDES ZENON DE ELEA Y MELISO*

CAPITULO CUARTO.—*EMPEDOCLES Y ANAXAGORAS*

CAPITULO QUINTO.—*EL ATOMISMO CLASICO*

ESTE LIBRO, COMPUESTO CON UN ANCHO
DE LINEA DE 24 CICEROS Y TIPO DE
LETRA ASTER, CUERPOS 8 Y 6, SE
TERMINO DE IMPRIMIR EN OFFSET,
EN LOS TALLERES DE LA IM-
PRENTA «LA INDUSTRIA»,
MAGNUS BLIKSTAD, 18,
DE GIJON, EL DIA 25
DE NOVIEMBRE
DE 1974

Hecho en España.